



UNIVERSIDA NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD D FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LAS NUEVAS FORMAS DE LA VIOLENCIA Y LA TRANSFIGURACIÓN DE LAS  
IDENTIDADES: UN ENFOQUE DESDE LA FILOSOFÍA**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

**JUAN CARLOS AYALA BARRÓN**

TUTORES

**DR. JUAN CARLOS PEREDA FAILACHE**

INSTITUTO DE INVERSTIGACIONES FILOSÓFICAS- UNAM

**DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS- UNAM

**DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS-UNAM

MÉXICO D.F. SEPTIEMBRE DE 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice	Página
Presentación.....	4
I. ¿Es posible enfocar desde la filosofía un problema como el narcotráfico?.....	7
<i>Filosofía y cotidianidad</i> .....	14
<i>¿Filosofar el crimen organizado?</i> .....	17
<i>Filosofía y compromiso</i> .....	24
<i>A propósito de una orientación metodológica desde la cual pensar el narcotráfico</i> .....	26
II. El narcotráfico en la tradición moderna.....	32
III. Antecedentes Históricos.....	37
IV. La permeación cultural del narcotráfico.....	42
V. La violencia como transgresión de identidades.....	50
<i>El papel de la confianza en la estructura del crimen organizado</i> .....	57
VI. El concepto de violencia a propósito del crimen organizado.....	62
<i>La lógica de la venganza primitiva en el narcotráfico</i> .....	69

VII. La ética de la violencia.....	74
<i>¿Se justifica éticamente la violencia del crimen organizado?.....</i>	<i>77</i>
<i>La crisis y la esperanza ética.....</i>	<i>79</i>
<i>¿Hay conciencia del mal?.....</i>	<i>83</i>
<i>El trauma de la muerte.....</i>	<i>91</i>
<i>El cuerpo, vehículo de significaciones.....</i>	<i>97</i>
<i>El crimen organizado, las formas simbólicas y la juventud</i>	
<i>mexicana.....</i>	<i>103</i>
<i>¿Es la educación, una alternativa posible a los embates culturales</i>	
<i>del narcotráfico?.....</i>	<i>110</i>
VIII. La estética de la violencia.....	115
<i>La muerte como espectáculo ¿Un instinto de preservación?.....</i>	<i>118</i>
IX. El Estado Mexicano y crimen organizado.....	125
X. La gesta de un pensamiento violento.....	135
Conclusiones.....	149
Bibliografía.....	154

## **PRESENTACIÓN**

La tesis que aquí se presenta analiza el tema de la violencia del crimen organizado en México. Un tema del que no existe un tratamiento académico desde la filosofía y los estudios que hay son de carácter social. Es por ello que no se encuentra aún una relación bibliográfica específica de este problema.

Está integrada por diez temas básicos y una introducción que hace referencia a la importancia que reviste este problema para la filosofía.

Se argumenta la necesidad de dar un tratamiento al problema de la violencia del crimen organizado desde la filosofía, pues está provocando una serie de cambios en las identidades personales y colectivas, además de impactar lo más profundo de la vida del ser humano, su vida moral y psicológica. Una perspectiva de filosofía práctica que intenta fundamentar el porqué de un análisis de la vida cotidiana circundante acerca de este problema.

El segundo aspecto se relaciona con el contexto moderno, global y regional en que surge el problema del narcotráfico.

En tercer lugar, sus antecedentes históricos en México para dar el contexto nacional.

Un cuarto tema es el modo en que el narcotráfico permea la cultura, las comunidades y a los individuos así como la importancia que reviste para la filosofía como tema de análisis prioritario.

Siguiendo en esta lógica el quinto tema aborda la transfiguración de las identidades debido a la permeación cultural que el fenómeno conlleva.

El sexto apartado contiene un tema central de la violencia y la importancia que reviste como medio para los constructos sociales y culturales del narcotráfico. Se revisan las formas de la misma y en especial la violencia como una fuerza creativa en múltiple sentido.

Un siguiente aspecto, el séptimo, se refiere a la vertiente ética de la violencia del crimen organizado. Éste es un tema desde el cual la filosofía está obligada a interpretar una sociedad determinada, aspecto tan elemental a la vida humana cuando se estructura gran parte de la actividad social en función de la violencia, pues en ella existe siempre una vertiente moral y una actitud frente a la vida y la muerte de los sujetos actuantes, la cual requiere de una reflexión profunda.

El octavo apartado tiene que ver con el aspecto estético. El acto violento al ser un constructo cultural conlleva una creatividad estética que representa una

forma de vivir la violencia como una construcción imaginaria que genera un cúmulo de obra artística y literaria como respuesta al impulso de agresividad.

El noveno asunto está relacionado con la violencia política y su parte institucionalizada que es el Estado. Veremos que la definición tradicional de éste como institución que ejerce el legítimo control de la violencia requiere ser resemantizada frente al crimen organizado que penetra sus formas e instancias de dominio.

Finalmente, un aspecto que merece ser analizado se refiere a la posibilidad que tiene el crimen organizado de generar socialmente un tipo de pensamiento alternativo estructurado desde la violencia misma, con una lógica tendiente a justificar el estado de confrontación y a ver a éste como un estado normal, donde la violencia se vuelve un asunto cotidiano y, a veces, necesario.

## **I. ¿Es posible enfocar desde la filosofía un problema como el narcotráfico?**

No sólo es posible sino necesario. Estamos situados ante un mundo de la vida que representa nuestro sentido común, en él habitamos, nos relacionamos, convivimos, disfrutamos, sufrimos y morimos, es decir, no estamos solos, se nos da como una existencia compartida con otros seres humanos con una conciencia similar a la mía, de tal manera que las cosas del mundo de la vida tienen un sentido tanto para ellos como para mí, y este puede ser diferente o parecido al mío; desde ahí puedo comprender que su vida vale tanto como la mía y que mis angustias y preocupaciones las puedo superar en esa comprensión y en esa relación que guardo con los demás. Mi vida y mi muerte sé que no estarán en soledad. Hay, además, un mundo cultural, político y social, que funciona como un “marco de referencia” para todos y estar en él es situarse en una serie infinita de sentidos que de igual forma debo tolerar y entender, que mi circunstancia no me pertenece únicamente a mí y que yo mismo tengo mi propio mundo desde el cual percibo y entiendo el de otros y a la vez puedo aceptarlos.

Este mundo de la vida es mi circunstancia, creada, constituida por sujetos que quizá no tenían en mente una estructura científica o filosófica, pero fueron

cargándola de sentido, un sentido múltiple o polisémico que no ha de estar ausente en toda reflexión filosófica, científica o social.

### Para Alfred Schütz

Las ciencias que aspiran a interpretar y explicar la acción y el pensamiento humanos deben comenzar con una descripción de las estructuras fundamentales de lo precientífico, la realidad que parece evidente para los hombres que permanecen en la actitud natural. Esta realidad es el mundo de la vida cotidiana... Sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes y sólo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de la vida cotidiana, puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre.<sup>1</sup>

Este sentido primordial de la existencia lo da la vida cotidiana, tras esta vendrá el acto de reflexión, la filosofía y la ciencia; el mundo de la existencia cotidiana es punto de partida y punto de llegada de todo filosofar que la toma como fuente de inspiración. Se configura así la realidad sensible y la condición humana como fundamento de una reflexión que se eleva, ya no al plano de las ideas puras y utópicas como en la filosofía platónica, sino al pensamiento que estructura, define conceptos y elabora juicios sobre el mundo de la vida para crear modelos aplicables a toda realidad social posible.

---

<sup>1</sup> Alfred Schutz,, T. Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2001, p. 25.

Este mundo de la vida es toda nuestra existencia, nuestras experiencias y nuestras relaciones. Es la existencia humana en su cotidianidad, es la cultura, la economía, la política, la felicidad, el sufrimiento, la vida y la muerte.

En este sentido, dice Sánchez Vázquez que

Si la filosofía es una reflexión sobre la situación del hombre en el mundo, sobre las relaciones que los hombres contraen en esa relación, y sobre el conocimiento que los hombres tienen de unas y otras, y si la filosofía misma se hace en una época y sociedad determinadas; es decir, en un mundo en el que se libran conflictos, choques de intereses, la filosofía no puede sustraerse a ese mundo y en cuanto actividad humana que pone al hombre, a sus ideas, a su comportamiento, como objeto de sus reflexiones, es siempre filosofía interesada.<sup>2</sup>

Sánchez Vázquez asienta la importancia de la vida cotidiana como sustrato de toda vida reflexiva. Para la elaboración filosófica no se parte de la nada, la vivencia más inmediata penetra el ánimo de toda construcción teórica que se ve a sí misma surcada por una realidad que se funde con el pensamiento. Por ello, hay razón cuando afirma que “La filosofía que se profesa no puede estar separada de la vida real, del conjunto de circunstancias vividas personalmente... En la filosofía se hacen presentes

---

<sup>2</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancia*, Anthropos-UAM, 1997, México, p. 53.

la sociedad, la época, la clase y la tradición como elementos que trascienden al individuo”.<sup>3</sup> La circunstancia marca, nos dice.

De igual modo, para Ortega y Gasset “Es pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo”.<sup>4</sup>

Se entiende que la circunstancia es el vasto mundo de la vida diaria, de los objetos y sujetos que me rodean, que me hacen y se hacen conmigo y que a su vez mantienen signos, sentidos e intencionalidades que sólo pueden ser captados bajo la mirada del científico, del artista o del filósofo. Por sí solos no revelarían nada que merezca la menor importancia; es con el ojo escudriñador del intelecto que pueden descubrirse.

Y así como hay una diversidad de mundos concretos, para Sánchez Vázquez hay una diversidad de filosofías, siempre pensadas y pensando desde el hombre en una situación histórica concreta, pues “sólo puedo explicarme los cambios y virajes en el pensamiento filosófico si los pongo en relación con los cambios que se operan en el mundo real”.<sup>5</sup> Volver a la vida cotidiana es algo necesario aun manteniendo como objeto del filosofar alguna idea abstracta como él mismo lo sugiere:

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>4</sup> José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Tecnos, España, 2002, p. 116.

<sup>5</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p. 39.

La vida cotidiana tiene que ver pues, con la filosofía. Y la filosofía, a su vez, tiene que ver con la vida cotidiana en cuanto le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar ideas, valores que ya se asumen al nivel de la vida cotidiana ... el filósofo aspira a tener con esas ideas y valores un trato reflexivo, racional, fundado.<sup>6</sup>

Según estos criterios, la filosofía tiene como encomienda imprescindible la reflexión de los procesos sociales usando como herramienta las teorías generales que a lo largo de la historia han creado nuestros filósofos. No se trata aquí, de desdecir el quehacer filosófico sobre otros tópicos esenciales, sino cómo éstos ayudan en la tarea de fundamentar el análisis circunstanciado.

A ello ha encaminado sus esfuerzos una nueva tradición filosófica en México y América Latina: pensando aspectos tangenciales de la vida humana.

En este sentido cabe destacar la intencionalidad de Leopoldo Zea: no más un filosofar en las élites de la intelectualidad y la cultura, la filosofía ha de crearse también en circunstancia de marginación y de barbarie. Por supuesto que Zea pensó la marginación y la barbarie como una forma de exclusión, de olvido, de rechazo. Ahora hay que situar estos términos, al menos en nuestro México, en las condiciones que vivimos de una violencia sin precedente, el bárbaro ya no es el extranjero, sino el hombre agresivo.

---

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 48.

No se trata tampoco de afirmar que cualquier elaboración filosófica esté dirigida a tratar sólo asuntos de vida cotidiana, sino que toda elaboración filosófica deba estar situada, consciente del horizonte histórico que vive para poder impregnarse de un horizonte de sentido.

Pensar cualquier ámbito del filosofar teniendo clara conciencia de la circunstancia en que este se crea lo hará mucho más responsable. Es necesario, entonces, darle esta orientación a la filosofía actual cuando hay un horizonte moral que parece estar perdiendo su sentido.

Recordemos que tras la primera guerra mundial E. Husserl<sup>7</sup> se planteó la manera de cómo revertir el proceso degenerativo de la civilización europea intentando crear una ciencia del espíritu que ayudara no sólo a entender los fenómenos humanos sino a superarlos en el ánimo de restaurar del daño moral al hombre y su cultura.

La necesidad, pues, de interpretar y superar una situación límite de barbarie que nos aqueja no deja de recordarnos que la filosofía, al transitar por una sociedad de incertidumbre, está obligada a replantear los términos de su reflexión, así como a replantear la responsabilidad del filósofo en una situación de esta naturaleza. Desde diversos tópicos puede guiarse a la

---

<sup>7</sup>Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, Anthropos-UAM, México, 2002.

investigación filosófica en aras de indagar nuestras problemáticas y profundizar en una crítica hacia ellas. La tarea del filósofo consiste en intervenir a través de la reflexión los asuntos de la vitalidad humana circundante proyectando un pensamiento crítico y de cambio. ¿Cómo hacerlo?

Una vía es la tarea pedagógica, mediante la cual puede educarse a la juventud en aspectos importantes de nuestra vida diaria como la democracia y la verdadera y justa dimensión que en ello tiene la política; es decir, en el ámbito de la filosofía política se adquiere un ideal del ejercicio democrático que habrá de ser enseñado en la praxis educativa por el filósofo. Esta es una tarea urgente que le corresponde hacer a él.

Otro ámbito no menos importante es la indagación moral que puede dar una vertiente esperanzadora no solo para entender nuestros problemas, sino para orientar el sentido ético de la existencia individual y colectiva. ¿Qué vacíos morales se arraigan en el ser humano que lo empujan a cometer violencia? ¿Cómo es posible la paz? ¿Qué sentido ético marca nuestras vidas? Son interrogantes propias de una indagación filosófica para plantear desde ahí la necesidad que se abre al filósofo para realizar la reflexión circunstanciada, pues como afirma R. Bernstein “nos concentramos en aquellos momentos de

la filosofía que muestran que hay algo más (y “más importante”) que el ser y la ontología”.<sup>8</sup>

### ***Filosofía y cotidianidad***

El problema fundamental que atañe al objeto del filosofar es, según lo dicho, la fuente de que se nutre, el ámbito de su reflexión.

La tradición filosófica occidental orientó su análisis al problema del ser, mientras el sentido de la cotidianidad quedó relegado a un segundo plano, tocado de manera somera a partir de ideas y conceptos concernientes a la ética, es decir, a través del sentido moral.

Pero el tema de la cotidianidad requiere del análisis filosófico en tanto es el “suelo” en que se asienta el filosofar. Partimos entonces de un cuestionamiento situado. Sin embargo, no está de más que nos preguntemos qué es la cotidianidad.

Cotidiano es eso que hago o percibo o pienso todos los días desde mi nacimiento hasta mi muerte, incluidos ambos extremos, puesto que en definitiva, son también posibilidades dadas en el ámbito de lo cotidiano. Ahora bien, la cotidianidad no es ni algo cotidiano, como el caminar, ni el conjunto de

---

<sup>8</sup> Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*. Editorial FINEO, México, 2006, p. 247.

todos los entes que ocurren todos los días ni tampoco el conjunto de todas las posibilidades de la existencia ejercidas cotidianamente, sino justamente el ocurrir todos y cada uno de los días, la índole de lo que acontece todos los días desde el nacimiento a la muerte y del comportarse con eso que ocurre todos los días.<sup>9</sup>

En este ámbito el filosofar es un constituyente, a través del trabajo profesional, de la cotidianidad. Sin embargo, no forma parte del mundo corriente de la cotidianidad porque su tarea de reflexión se ejerce como un cuestionamiento de lo cotidiano mismo, no cae en lo cotidiano, sino que de ahí se levanta para todo cuestionamiento posible. El filosofar, como un cuestionamiento radical de lo cotidiano, es “lo menos cotidiano posible”.

Nuestro interés apunta a resaltar el ámbito de la cotidianidad, no desde los sucesos particulares, ni del “saber vulgar” que se asienta como una forma de la “opinión pública”, sino cómo esta cotidianidad llega a ser un contexto en el cual se da un saber especializado, el saber científico, y un saber filosófico, que busca, cuestiona, interpreta, proyecta y define nuestras formas de ser en el mundo.

Naturalmente, los sucesos de la vida cotidiana son susceptibles de una interpretación científica o filosófica de su esencia, aun no siendo ellos mismos

---

<sup>9</sup> Jorge Ucaescu Barrón, Investigación sobre lo cotidianidad como comienzo de la filosofía” en *Revista de Filosofía*, Tercera Época, volumen VIII número 13, pp. 25-47.

sino hechos cotidianos que no pueden ser llamados saberes ni pretenden serlo, pero como parte del ámbito del mundo cotidiano proporcionan vetas de investigación para un saber organizado.

De este modo “La filosofía ha de rescatar el fenómeno originario de la cotidianidad desmontando en él los saberes que sobre él mismo se han ido sedimentando”.<sup>10</sup>

Así podemos entender a Schutz cuando afirma que “el mundo de la vida cotidiana es un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él”.<sup>11</sup>

Muchos han sido quienes han intentado un análisis de la cotidianidad llevándola al rango de lo filosófico, sin embargo, ha de quedar suficientemente claro que son aspectos de la cotidianidad los que la mente del filósofo capta, interpreta y analiza.

Así, podemos entender al crimen organizado como uno de ellos. No es un suceso cotidiano que pretenda erigirse en un saber, sino más bien sus acciones y consecuencias para la vida humana común y cotidiana llenan de un significado moral la convivencia de nuestras comunidades de cultura, lo cual

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* P. 32.

<sup>11</sup> Alfred Schutz, *El problema de realidad social*. Amorrotu, Argentina, 1995, P. 41.

es a todas luces aprehensible al pensamiento y posible, por lo tanto, de ser pensada en términos de la filosofía.

### ***¿Filosofar sobre el crimen organizado?***

En este sentido ha de entenderse a la filosofía en su doble recorrido: parte de una realidad constante y cotidiana, se eleva y elabora sus conceptos sobre esa misma realidad para, finalmente, volver a ella aplicando esos contextos referenciales comunes.

En nuestros contextos sociales hay actos, situaciones y vivencias cotidianas de las cuales se extraen referentes conceptuales, simientes para una ontología del fenómeno social en cuestión que servirán como un modelo de aplicación a contextos similares.

De ahí que los eventos del crimen organizado puedan aportar rasgos comunes que sirvan para la reflexión ontológica sobre la violencia, por ejemplo: ¿Qué hay de común entre un asesinato y un acto de agresividad violenta originado en el ámbito del narcotráfico? La agresión, la muerte, la crueldad, la vida digna, el respeto, la pérdida de humanidad, entre otros, son rasgos compartidos, aunque con especificidades diferenciadas. Sin embargo, esto

permite acercarnos, en el ámbito de la filosofía, a una teorización general en esa búsqueda del fundamento del acto violento.

Alrededor de esta problemática han padecido estados como Sinaloa, Michoacán, Guerrero, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Zacatecas, Jalisco, Veracruz, por mencionar algunos. Todos ellos han vivido “situaciones límites” de las cuales es posible una reflexión filosófica en torno a la violencia circunstanciada.

¿Cómo fundamentar filosóficamente el problema de la violencia? ¿Se puede pensar la violencia en México a partir de filósofos o teorías universales que han reflexionado en torno a este fenómeno? ¿Cómo hacer la interpretación de nuestros filósofos nacionales y los extranjeros para aplicar sus teorías al problema del crimen organizado?

Partiremos de que el fenómeno de la violencia es universal pero que tiene matices adecuados a cada circunstancia. Quienes tuvieron la experiencia de la segunda guerra mundial y quienes sufrieron las consecuencias de la política nazi de exterminio pudieron teorizar sobre el mal y la crueldad humana abrazando la idea de una barbarie inusitada como parte de la naturaleza del hombre. Así, Hanna Arendt, Levinas, Adorno, Benjamin o Horkheimer y muchos intelectuales más mostraron su desconcierto, en sus escritos muestran

lo que para ellos fue una crisis de la moral moderna, producto de un incesante influjo del capitalismo sobre la esencia humana, llevándola a un individualismo extremo.

Las categorías construidas en el campo de la filosofía a partir del holocausto fueron tema común para una vertiente que buscó en la reflexión de la existencia la esencia del problema fundamental.

La necesidad de pensar el destino del hombre, su sentido existencial, la muerte, la maldad, la relación con el Otro, la diferencia, la identidad, la soledad, la extrañeza, la violencia, fue de alguna manera un asunto que dominó los escritos de la filosofía imperante, así como también en la literatura de mediados del siglo XX.

En el caso de la violencia mexicana estos temas son propios para abordarse desde la crisis ocasionada por el crimen organizado al ser éste un problema de nuestro horizonte histórico en el que aparecen. Sin embargo, aunque la experiencia sea distinta no se puede pensar el dolor de manera diferente. La experiencia de la muerte violenta, en cualquier circunstancia, es desgarradora, no hay una separación elemental, por ejemplo, entre la experiencia de la muerte por asfixia en una cámara de gas que la muerte por decapitación del ser humano. Puede haber analogías en la acción del exterminio masivo de un

pueblo o de una raza y la violencia instrumental del asesinato selectivo del crimen organizado, pero también hay grandes diferencias: no hay modo de equiparar el aniquilamiento masivo y la cotidiana eliminación individual de miembros de una comunidad, sin embargo, de la experiencia de muerte no se puede decir que sea distinta

A partir de ambas experiencias hay en los individuos interiorizaciones dolorosas que acompañan para siempre la vida de los ciudadanos: desarraigo, inseguridad, desconfianza, nostalgia, impotencia, angustia, entre otros, configurando desde ahí parte del problema de la incertidumbre existencial individual y colectiva. ¿Cómo pueden vivir así nuestras comunidades?

De la violencia acontecida en la segunda guerra mundial a la violencia mexicana mucho ha variado la condición social y humana. No solo creció el individualismo exacerbado, sino que ahora todo tipo de experiencia individual y colectiva se dispersa o se difunde instantáneamente por el mundo. Paradójicamente, el dolor humano es más ajeno. La segunda guerra mundial así como la primera, cimbró la vida íntima de los individuos; hoy, cualquier conflicto mundial apenas conmueve el sentimiento, me refiero con ello a que por más interconectado que se encuentre el mundo, más difusos se nos vuelven sus problemas y acaso en esta realidad indiferente nos conmueve solo la violencia hacia un ser cercano.

Es en este sentido que debemos apropiarnos de aquellas reflexiones sobre una *circunstancia* análoga para hacer una valoración de la nuestra y crear la propia reflexión en un ámbito en que la filosofía puede ofrecernos todo el constructo categorial para tal efecto.

Pensar la realidad mexicana nos acerca por analogía a otras realidades parecidas. El dolor y el sufrimiento son uno en el mundo ¿por qué entonces pensarlos con categorías distintas? Lo más acertado es pensarlos en circunstancias diferentes desde una reflexión teórica propia pues es propia cada experiencia en que se manifiestan.

La segunda guerra mundial provocó sufrimiento y culpa quizá no en las magnitudes que las ha provocado la violencia en México, pero podemos rescatar de aquélla la elaboración teórica que nos nutra para una investigación sobre nuestra experiencia. Por ello retomaré una breve alusión a la postura de T. Adorno sobre el holocausto.

Se preguntaba Teodor Adorno cómo era posible escribir poesía después de Aushwitz. Su reflexión era más bien en el tenor de una crítica: si escribes contra el holocausto lo harás desde la cultura, lo cual es un contrasentido, pues la cultura ha sido su propio origen. Así toda crítica es un sinsentido. Lo mejor sería el silencio, ya que la barbarie “es un triunfo de la razón instrumental”. La

cuestión se torna difícil cuando pensamos que Auschwitz mostró el rostro trágico de la barbarie desde el cual dedujo Adorno su tesis lamentando la ausencia de una reflexión preventiva. ¿Cómo pensar, pues, un suceso de las magnitudes del holocausto desde la cultura si fue la cultura misma, la cultura alemana, la que lo engendró? El pensamiento debió haber reflexionado la posibilidad de la violencia, la cultura debió prevenirla. Una derrota al pensamiento, como tal experiencia, no podía repetirse; como corolario, el hombre debía aprender a prepararse para no cometer otro exterminio.

Hay razón para trasponer esta crítica profunda a la barbarie mexicana, sin caer en el nihilismo que nos amordace, ya que poco se puede esperar del sistema político mexicano en cuanto a una propuesta educativa con sino crítico cuando es el propio Estado quien excluye de su educación a las disciplinas humanísticas, únicas capaces de ofrecer esa perspectiva que se requiere para orientar nuestro destino alejándolo del “régimen ético de la violencia”.

México vive esta barbarie con sus matices, propios causante de un dolor colectivo y una desesperanza hasta hoy desconocida, atravesada por una experiencia de muerte que apenas comienza a afianzarse en el pensamiento y lo predispone a la violencia.

En muchas comunidades de México existe una predisposición moral a la violencia. ¿Es éste, acaso, un signo de nuestros tiempos modernos? Tanto la violencia como la angustia, el temor y el dolor generan prácticas de desestructuración moral de la dignidad humana y la vida social. Entramos a una etapa de violencia que produce una cultura con signos desvinculantes en la que ya no es posible pensar la filosofía olvidando estos contornos.

Por eso, corresponde a la filosofía como expresión del lenguaje, como lenguaje *de la razón*, ser mediadora del hombre para equilibrar la relación humana. Esto será posible solo a través del buen juicio y la reflexión, de esos logos que requerimos todos. Como decía Bartolomé de las Casas cuando hizo referencia al trato “suave, dulce y blando” para los indígenas; propuso el diálogo en vez de las armas. La razón y la fe, ante la agresión. Se inspiró en la filosofía para luchar contra la conquista violenta, contra la “guerra justa”.

Cuando agreguemos al quehacer filosófico éste ápice de horizonte ético estaremos en vías de ofrecer desde nuestro ámbito intelectual la seguridad que requiere nuestra existencia, una existencia puesta en entredicho por la marginación y la barbarie del mundo contemporáneo, pero posible aún de ser rescatada. Así como aseguró Husserl que *el hombre y su cultura pueden ser renovadas*.

### ***Filosofía y Compromiso***

El argumento orteguiano de pensar la circunstancia no ha de ser tomado en un sentido simple, pues esta idea fundamenta un estado de reflexión de *mi* ser en el mundo, no sólo de una vivencia cotidiana, sino de una vivencia que implica relaciones (con *él* o con *los otros*), prospectivas, actitudes, sentimientos, immanencias o trascendencias, vicios o virtudes. En éstas va la idea de cotidianidad a que Ortega hace referencia, pues no se trata de la existencia vacía e indiferente.

Estos ámbitos de la vida humana son pensados desde diversos puntos de vista, psicológicos o sociales, pero particularmente nos interesa cómo la filosofía se acerca a ellos y cómo construye una reflexión de lo humano como vertiente capaz de abrir caminos de orientación al sujeto para la transformación. Cuando este piensa los ámbitos de lo humano orienta y da sentido a su existencia a la vez que construye y transforma su propia “circunstancia”, pues nadie más que él realiza esta posibilidad.

La condición de la filosofía no estriba en construir mecánicamente tal circunstancia sino descubrir para el sujeto el modo de introducirse y orientarse en ella a la vez que le da posibilidades de transformarla, siendo así una herramienta de reflexión y de transformación de nuestra realidad.

De esto se derivan interrogantes que obligan a establecer criterios básicos para aclarar si toda filosofía contribuye a ello o sólo algunas tendencias son las adecuadas.

Naturalmente, como se ha dicho, la filosofía es una herramienta de transformación, ¿pero qué pasa cuando la vida misma transcurre en un proceso de indiferencia reflexiva?

¿Qué pasa cuando los individuos viven el pleno “olvido del mundo”? ¿Solo son capaces de transformarlo quienes reflexionan sobre él? ¿Qué pasa con los analfabetas, los obreros, campesinos o jornaleros que apenas sí dedican algo de tiempo para descansar, y que no pueden dedicarse a pensar el mundo “de diversa manera”?

Desde luego el insertarse en el mundo no necesariamente significa transformarlo desde la propia reflexión, ya que cada quien asume un rol en la vida diaria y es ahí donde asigna un sentido a la existencia y una responsabilidad sobre el mundo y desde el cual participa de algún modo en ciertos ámbitos con su actividad particular, pues no solo está en el mundo sino que actúa sobre él.

Desde aquí sólo hemos pensado en la idea de *la construcción* del mundo, pero ¿qué pasa con la actividad que lo destruye en sus elementos más vitales que

son las comunidades y los individuos? Es aquí cuando digo que la construcción digna del mundo se vuelve una utopía.

***A propósito de una orientación metodológica desde la cual pensar el narcotráfico***

¿Por qué investigar el narcotráfico como un problema relacionado con la violencia? ¿Y por qué desde la filosofía, o más bien desde qué ámbitos de la filosofía?

¿Cómo nos adentraremos en un análisis del fenómeno del narcotráfico desde la filosofía y qué de interesante se puede entresacar de él como para que pueda ocupar nuestra reflexión?

Podemos tomar como referentes algunos criterios metodológicos que Foucault nos ofrece en algunos de sus textos sobre teoría social, partiendo de que en la sociedad civil existen sistemas de exclusión que implican sistemas poder, sistemas discursivos, sistemas disciplinarios que a su vez forman parte de las sociedades de control. Desde ahí se vislumbra una veta de entendimiento para comprender cómo el narcotráfico es un sistema de exclusión y prohibición que se puede entender e interpretar como un sistema de representaciones que forma parte de ella. Al respecto Foucault nos dice que:

En lugar de explicar, como en la época de Paul Hazard o en Alemania en la época de Cassirer, la cultura, las ciencias, las ideas de una época o de una sociedad a partir del sistema de creencias, en lugar de investigar primero lo que está admitido, reconocido o valorado por una sociedad, me he preguntado y me sigo preguntando si lo interesante no sería, al contrario, buscar lo que en una sociedad, lo que en un sistema de pensamiento es rechazado y excluido”.<sup>12</sup>

En esta lógica de investigación su preocupación lo llevó a reflexionar temas que parecían ser tabú para la tradición académica occidental, como la locura, la sexualidad, las prisiones, la delincuencia y los criminales, a los que apenas se había prestado la menor atención y que desde su percepción, brindan un punto de interpretación sumamente importante para el entendimiento de nuestros sistemas actuales.

Otro aspecto que nos revela un referente para nuestra investigación sobre el narcotráfico es que podemos, por analogía, interpretarlo como un fenómeno social que mantiene una lógica discursiva mediante la cual se manifiesta una forma del poder, aunque no un poder político a la manera del que ejerce el Estado, sino de un fenómeno marginal de exclusión. Esto permite darla entrada para interpretarlo como un contrapoder que se mueve bajo un esquema distinto a la lógica del poder de Estado, pero que adquiere ámbitos de penetración en los que este no ha podido llegar. Para Foucault “El discurso es

---

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós Básica, España, 1999, 75.

una serie de elementos que operan dentro del mecanismo general del poder, En consecuencia hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y orienta”.<sup>13</sup>

Los acontecimientos, para Foucault, son “acontecimientos discursivos” que operan conjuntamente con otros, y que pueden dar luz sobre una sociedad determinada en un tiempo determinado.

El narcotráfico se interpreta a la luz de los discursos que se construyen alrededor suyo: en la música, la literatura, el arte, las formas orales y religiosas, las maneras de ser, los sistemas jurídicos, las tecnologías burocráticas destinadas a su combate y persecución son una fuente inagotable de análisis en las que cabe aplicar la “arqueología del saber” foucaultiana como un soporte metodológico para indagar el problema que nos ocupa ya que “El término “arqueología” remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo.”<sup>14</sup> Un método que ayuda a “reconstruir” un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones, políticas, económicas y sexuales”.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 63.

Una tercera forma de acercarnos al problema del narcotráfico es verlo como un mecanismo de poder, pues para Foucault, los actos del hombre se revelan como una manifestación del poder:

señalar la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad entre nosotros, dentro y fuera de nosotros... saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder que a su vez están ligados entre sí.<sup>16</sup>

La historia y la sociología desarrollaron fórmulas esquemáticas para el análisis teórico basadas siempre en las estructuras sociales, por ejemplo, entendieron siempre el poder como una institución habitual del Estado desestimando núcleos como la familia, los individuos, los excluidos, las culturas marginales, entre otros, olvidando aspectos tan primordiales que ofrecen un innumerable aporte como formas discursivas y mecanismos de poder como sistemas complejos de exclusión. Así la teoría foucaultiana aporta conceptos que vienen a incorporar un novedoso entendimiento metodológico en esa arqueología del saber y del poder.

El mismo Foucault señala:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

No concibo el poder en el sentido del gobierno o en el sentido del Estado. Me refiero a que entre las personas diferentes, en una familia, en una universidad, en un cuartel, en un hospital, en una consulta médica, hay relaciones de poder que circulan: cuáles son, a dónde conducen, cómo unen a los individuos, por qué se soportan o por qué en otros casos no son soportadas.<sup>17</sup>

Entendió el poder como un mecanismo de control que

...tenía como función y como misión decir “no”, prohibir, impedir, trazar un límite y, por lo tanto, el poder tenía como principal efecto una serie de fenómenos de exclusión, de histerización, de obliteración, de ocultación, de olvido, o, si lo prefieren, de constitución del inconsciente.<sup>18</sup>

Para Foucault, comprender la sociedad actual debe remitirnos al conocimiento de su genealogía sin pretender comprenderla desde un único elemento organizador como el Estado lo cual sería erróneo, hay microfísicas del poder que se aprecian formando parte de un todo y desde las cuales se puede entender a éste.

Si bien el narcotráfico ha resultado en una función que estructura una lógica del poder alterno, precisamente de exclusión, respecto del aparato regular que detenta el poder burocrático, el Estado, sus formas legitiman una reproducción, si se quiere micro, de éste. Alrededor suyo se entretejen otros

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 145.

espacios sobre los que se aplican mecanismos de control y sobre los que el narcotráfico actúa: la familia, la comunidad, la economía, la burocracia, los cuerpos policíacos, etc.

¿Cómo se desarrolla este control hacia estas instituciones? Hay mecanismos directos de control que se estructuran de manera vertical, a partir de una técnica piramidal, entre las personas. Hay otros que se ejercen sobre instancias de control burocrático donde el narcotráfico opera como un contrapoder que ejerce un dominio real sobre algunas estructuras del propio Estado.

Existen también mecanismos simbólicos ordenados a partir del discurso sobre lo religioso, lo familiar, lo existencial, lo moral, estableciendo una red de configuraciones simbólicas que contribuyen a la elaboración de una complicada red de identidades internalizadas que vinculan a un sujeto con otro. Estos mecanismos de cohesión permiten una construcción cultural cerrada y poco permeable, pero el mecanismo de poder con que opera el narcotráfico es más sofisticado que el primero pues se articula con un discurso simbólico que penetra el imaginario colectivo.

## **II. El narcotráfico en la tradición moderna**

Los fenómenos marginales de las sociedades contemporáneas tienen su origen en un modelo social construido bajo el abrigo del liberalismo moderno surgido a partir del siglo XVIII, impregnado de un tipo de individualismo racionalista que Charles Taylor denomina monológico, atomizado.

Ciertamente, al surgir la sociedad moderna, ésta se nutre de un signo de identidad individualista prevaleciente hasta nuestros días, según el cual la base de la constitución de la ciudadanía es saber que soy un sujeto que vale y significa igual que otros sujetos; que mi individualidad es semejante a la de otros y por lo tanto, mi dignidad humana es semejante a la de los demás.

Este esquema de conciencia personal bastó para incrementar en los individuos un sentido de competencia al saberse situados en el mismo plano que el resto de los ciudadanos, de tal suerte que se constituyó un Estado que conformó leyes y sistemas legales con apego a conceptos de igualdad que buscaban referenciar y homologar la participación ciudadana, sujetándolos bajo normas rígidas en las cuales no había condiciones para atender las diferencias entre los individuos y entre las comunidades.

El derecho positivo del Estado moderno, que pretendía la inclusión de la totalidad, terminó por ser un esquema legal excluyente donde no se

consideraban grupos que tradicionalmente habían sido olvidados como el de mujeres, negros, esclavos, homosexuales y ciertas religiones, entre otros o no se aplicaban como deberían aplicarse.

En estas circunstancias de marginalidad se fortalecieron a lo largo de los años grupos de exclusión que iniciaron magras luchas por sus derechos. A la par, el discurso filosófico y social fortaleció la discusión y la reflexión en torno a conceptos clave como inclusión, diferencia, cultura, otredad, pluralismo, multiculturalismo, reconocimiento, dignidad, tolerancia, derechos humanos, etcétera, logrando finalmente dejar atrás los discursos contrarios del totalitarismo y la exclusión. Con ello se ha logrado que se modifiquen en muchos aspectos no sólo actitudes cívicas, sino los sistemas legales en tal sentido.

Sin embargo, sigue prevaleciendo el esquema de estado dominante y represor que excluye a una amplia mayoría de ciudadanos y grupos sociales. Aunado a ello, la pobreza económica que se cierne sobre sectores de la población producto de una sociedad liberal desigual que no distribuye su riqueza con justicia, no permite que los logros sean totalmente hechos realidad.

El discurso institucional de inclusión no ha sido puesto en práctica de manera eficaz. En realidad nos seguimos guiando en una sociedad liberal monológica

e individualista cuyos referentes contrastan con el ideal comunitario que resolvería, en mucho, las condiciones de exclusión hoy vividas. Es justamente en condiciones como estas que se propicia un mundo de pobreza y marginación relacionado con el ámbito económico.

En la mayoría de los países subdesarrollados si bien se tiene resuelto el tema de la exclusión de género, de credo o de raza, no se ha podido resolver el problema de exclusión económica de millones de individuos debido a una injusta distribución de la riqueza. La exclusión se extiende también a los servicios que el Estado ha de proporcionar de manera igualitaria a todos ellos y cuando los exigen por sus propios medios se llega a la represión.

Se entiende el porqué del incremento de una economía informal de la criminalidad, una economía de la violencia, conformada principalmente por acciones del crimen organizado como el narcotráfico, el secuestro, el sicariato, y todas las formas de transgresión.

La violencia del crimen organizado se explica entonces por un intento de resolver la circunstancia de pobreza en que se han visto infinidad de comunidades de América Latina debido a la exclusión de una sociedad moderna desvinculante.

El problema del narcotráfico en México es un fenómeno marginal. Es parte de un problema estructural que obedece a una circunstancia propia de las sociedades liberales que desde sus inicios han tendido a marginar a los grupos sociales débiles que, en su aislamiento, se apartan y forjan un tipo de identidad cerrada y de confrontación, con un dinamismo y una fuerza que logran permear a la comunidad de la que se sienten excluidas.

Así ha funcionado el narcotráfico, creando identidades propias, mecanismos de confianza internos acciones de violencia sistemática que tienen como objetivo crear y ampliar sus espacios de sobrevivencia e incrementar sus vínculos de dominio y poderío económico, pero también una vida cultural paralela que se aparta de las formas tradicionales de convivencia.

En este sentido podemos situar al narcotráfico como un fenómeno nodal para entender ese “yo desvinculado y sin horizontes” que plantea Charles Taylor en su crítica a la tradición liberal creadora de un individualismo asocial.

Si bien, las comunidades liberales suelen caracterizarse por estar constituidas de individuos atomizados cuyo estándar de vida es cierto hedonismo y una preocupación inusual por el “cuidado de sí”, pero una despreocupación por la vida colectiva, entonces el narcotráfico es un ejemplo de esas agrupaciones surgidas al abrigo de este tipo de sociedades que, como fenómeno atípico,

representan un desconcierto social inesperado. Surge como corolario de los riesgos de una modernidad cuyos referentes de sentido como la solidaridad, la tolerancia, el respeto a la vida, la colectividad, se desvanecen. Así puede entenderse lo que el sociólogo Anthony Giddens afirma “ El mundo moderno tardío –mundo al que llamo modernidad superior- es apocalíptico porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no han conocido... son una dimensión igualmente inevitable de nuestra experiencia contemporánea”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Josetxo Beriain, (comp.) A. Gidenns. Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, España, 1996, p. 37.

### **III. Antecedentes históricos**

El narcotráfico en México se fortaleció durante los años setenta debido a la pobreza padecida por la gran mayoría de los mexicanos. Mientras en las esferas burocráticas se hablaba de un auge de la economía, de la administración de la abundancia y de un desarrollo estabilizador todavía en auge en las comunidades rurales se mostraba una crisis sin precedente. Carentes de todos los servicios y con dificultades para acceder a la canasta básica se optó por la siembra de estupefacientes con mayor encomio, cultivos que desde los años cuarenta venía proliferando.

Posteriormente aparecieron, muy a menudo, pugnas entre grupos y comunidades dedicadas al tráfico de drogas que peleaban por sus espacios para el cultivo de tales productos.

La venta de la cosecha suponía días de fiesta, comodidades hogareñas y cierta estabilidad económica, al menos por un tiempo. Durante algunos años este fenómeno se volvió tan cotidiano que nadie lo miró como un riesgo, al contrario, las comunidades parecían relacionarse aún más y mantenían lazos más estrechos entre sí, pues tenían que protegerse de cualquier incursión militar contra sus comunidades.

Esta actividad de la economía informal, como toda fuente de trabajo, generó una derrama económica importante y una amplia red de complicidades familiares con consecuencias para la identidad social.

Estas identidades, cerradas al principio, emergieron de este fenómeno, pero además se crearon ciertas simbologías que cumplieron el papel de mecanismos de cohesión identitaria.

La llamada operación cóndor en 1977 (una estrategia militar de combate al narcotráfico) modificó la percepción social hacia el estado mexicano, pasando de una idea de estado benefactor a otra de represor y corrupto. Esta imagen se afianzó aún más con el combate a grupos guerrilleros que por los años setenta buscaban incursionar tanto en los colectivos urbanos como en las comunidades rurales. La fuerza del Estado se centró en estos dos ámbitos con una agresividad tal que la década fue marcada por la violencia militar hacia sectores marginados como profesionistas, obreros y campesinos mediante torturas, desapariciones, vejaciones, encarcelamientos y asesinatos en gran parte de la república mexicana.

Lo anterior provocó un desencanto entre las comunidades cuyos miembros mantenían lazos no sólo de amistad, sino de parentesco. Se convirtieron en comunidades a la defensiva, pero aun así siguieron conservando su apertura y su franqueza y muchas de ellas modificaron formas y mecanismos

encaminados a la producción y tráfico de estupefacientes. Desde entonces sus prácticas disruptivas serían más discretas, buscando cerrar de manera eficaz el ámbito de sus acciones, pero también buscando, a través del soborno, el acercamiento y la anuencia del Estado. Para el sociólogo Luis Astorga “En estos años el negocio del tráfico de drogas ilícitas adquiere tales proporciones y tanta visibilidad que es ya prácticamente imposible que grandes grupos sociales no se den cuenta de las relaciones indisolubles más documentadas entre las corporaciones policiacas y los traficantes”.<sup>20</sup> Además, ya para entonces destacaba en los medios nacionales una “silenciosa complicidad de la sociedad respecto al tráfico de drogas”.<sup>21</sup>

Este síntoma de corrupción y complicidad representaba un claro problema público, pues mientras se anunciaban con espectacularidad estrategias de combate al crimen organizado, en privado se mantenían relaciones de complicidad aparentemente ocultas con narcotraficantes. Tal situación disminuyó la confianza de la opinión pública hacia el Estado, modificando así la percepción sobre él como una institución injusta.

Puede decirse que hay una pérdida de legitimidad social hacia el Estado, razón por la cual el tipo de respuesta para combatir el crimen organizado no sólo es cuestionado, sino desafiado.

---

<sup>20</sup> Luis Astorga, *El siglo de las drogas*, Espasa-Hoy, México, 1996, p. 129.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 123.

Un problema más que acompaña esta situación tiene que ver con la pérdida de confianza en las instituciones, aspecto que favorece el desacato de las normas establecidas.

De esta manera el descrédito del Estado como institución normativa avanzaba proporcionalmente en relación a un incremento en la permisibilidad con la que actuaron los grupos delincuenciales. El Estado dejó de ser “condición”, obstáculo para el avance del crimen organizado. De ser un Estado regulador que imponía sus reglas, pasó a ser un Estado impregnado por prácticas de corrupción. Bajo esta permisibilidad se crearon grupos delincuenciales, como los del narcotráfico, que se desarrollaron bajo el amparo del sistema político mexicano. En un principio no tenían las formas variadas y agresivas de la violencia que mantienen en la actualidad, pero se dejaba entrever cómo una simbiosis de tráfico de estupefacientes creció a la par que una subcultura adecuada a la circunstancia y que en la actualidad ha sido denominada narcocultura.

Una actividad que durante los años sesenta parecía no generar ningún problema creció, teniendo sus primeros enconos y divisiones, entre las décadas de los setenta y ochenta, cuando se fortaleció ante la connivencia del Estado. Entonces no se podía avizorar el cúmulo de problemas que generaría con el incremento de la economía y la explosión demográfica.

Sutilmente se forjó una estructura sólida de corrupción y complicidades entre las instituciones encargadas del orden y la justicia social y las redes crecientes del narcotráfico mexicano. Se creía que no se dañaba la esfera sensible de la ciudadanía, su moral, sus leyes ni la vida privada de las personas.

Junto a esto se entrelazó una finísima y apenas perceptible permeación cultural cuyos códigos y signos parecían, en un principio, entretorsearse con los símbolos de la cultura tradicional, lo que hacía más difícil deshacer los vínculos entre las comunidades de cultura auténtica y la red de narcotraficantes con una cultura emergente. Hoy, más que nunca parece difícil destrabar este vínculo desconcertante.

#### **IV. La permeación cultural del narcotráfico**

El auge del tráfico de drogas en México no trajo solamente divisas económicas sino que creó a su alrededor matices culturales muy particulares que se confundieron con las formas tradicionales de la cultura regional.

Por ello no fue difícil que la geografía nacional haya sido cooptada y señalada por el crimen organizado para traficar y aplicar cada forma de transgresión violentamente, así como para proveerse de un ejército de reservas vivas de las cuales disponer para emplearlas en funciones propias de los grupos delictivos, o simplemente para ser sujetos de escarnio con la finalidad de tomar sus cuerpos como vehículo de significaciones mortales para los enemigos, lo que cambió la percepción del mexicano hacia los grupos delictivos del narcotráfico considerándolos en adelante como grupos de terror social.

En un tiempo el narcotraficante llegó a ser considerado figura central del desencanto, en él se encontraba una voz disidente, la posibilidad de suplir un sistema injusto y olvidadizo de un Estado autoritario. La figura del narcotraficante comenzó a jugar el papel de vector a seguir, ante él los campesinos o ciudadanos podían acudir (o imitar) en busca de algún apoyo o empleo. Sin embargo, habría que analizar si en el imaginario social de México

persiste esta percepción, pues ello daría una idea de la importancia de la permeación de que hablamos.

El narcotráfico se transformó en un fenómeno creativo en los procesos culturales. Los conflictos y procedimientos con los que se desarrolló generaron un amplio sistema de constructos culturales que aportaron un cúmulo de significaciones simbólicas a la sociedad de la que forma parte, estemos de acuerdo o no en las formas de estos constructos. La música del narcotráfico, por ser el ejemplo más socializado, se produce como un epifenómeno de esta circunstancia; así el cine, la literatura, la moda, las formas de consumo y los signos religiosos, sin olvidar la industria cultural que las reproduce, las recrea y las masifica, dejan su impronta en el imaginario colectivo como símbolos de identidad socializados y de un valor imprescindible.

Estos símbolos significantes han estado en función de los grupos criminales dominantes en ese entorno, los cuales juegan también el papel de reguladores de los nuevos constructos que se están formando, pues permiten la creación de los mismos solamente si comprenden material tangible e intangible referidos en un sentido apologético a su agrupación criminal, prohibiendo y en ocasiones combatiendo, los referidos a sus adversarios.

Esta práctica es común en las comunidades dominadas por el narcotráfico, en las que aparece de manera permanente la manifestación cultural de la violencia en sus formas más visibles, como ya hemos mencionado el corrido del narcotráfico, cuya apología se expresa en la vida cotidiana entre los jóvenes, en quienes el gusto por la música está referido a letras que “enaltecen” al grupo criminal dominante en la región a que pertenecen. Es el caso, por ejemplo, del Movimiento Alterado, creado y difundido exclusivamente para apologetizar al cártel de Sinaloa, enalteciendo sus acciones y lanzando diatribas al adversario.

La identidad tradicional, entonces, ha sido modificada y sus patrones de permanencia cambiados por otros de nueva creación como es el caso arriba citado.<sup>22</sup>

Cuando un constructo cultural ha sido creado por la sociedad y arraigado como propio, se torna más difícil eliminarlo o modificarlo a partir de una política de estado. Cualquier intento tendrá que ser lento y consistente. El cambio tendrá que surgir, entonces, desde la misma comunidad que le ha dado origen.

---

<sup>22</sup> Sobre el proceso de permeación y transfiguración cultural de las comunidades tradicionales con los constructos simbólicos del narcotráfico véase *Tres caras de la Identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, de Juan Carlos Ayala Barrón, publicado por Plaza y Valdés - UAS, 2010.

El Estado está obligado a atender las causas del desarraigo, del desenclave cultural, ético, económico, social y psicológico de los ciudadanos lastimados y escindidos. Pero la forma deberá ser integral, atendiendo y atenuando la problemática en su múltiple sentido y no únicamente desde una perspectiva militar y política. Porque ¿qué opción queda al sujeto escindido y marginado sino la búsqueda de cualquier actividad que le restituya el mínimo sustento a él y su familia? ¿Qué alternativas ofrece el gobierno para resolver las necesidades de quienes en su mayoría optan por el crimen organizado motivados por la pobreza extrema en que viven? ¿Qué propuesta cultural, educativa y económica se dan como alternativas antes de impulsar una estrategia política o militar contra los involucrados, en el crimen organizado? Al no haber una respuesta clara a las estas interrogantes, determinan “hacer la guerra” a un sujeto escindido que ha sido tomado como un sujeto prescindible cuya incorporación al crimen organizado sucede justamente cuando ya su esquema mental y cultural ha sido “condicionado” por las simbologías del narcotráfico o de cualquier otro fenómeno del crimen organizado y por una desatención social que los margina. Al no haber una educación sólida, o una economía suficiente y distribuida con justicia no habrá protección alguna contra la atracción de este fenómeno.

Otras puertas se han cerrado y la entrada a aquélla parece una solución. Su identidad auténtica ha sido tocada y transfigurada; ha ido paulatinamente de la cultura a la subcultura. Entra entonces en una etapa de desarraigo; sus actividades han de ser ocultas y sus relaciones personales más bien seleccionadas, además, su vida y la de sus familiares estará en constante riesgo constante.

La transfiguración de la identidad se plantea cuando menos la siguiente cuestión. Todo individuo que adopta las simbologías culturales del narcotráfico, o de cualquier otro fenómeno social no deja para siempre los anteriores, pues siempre arrastrará consigo las de la comunidad o cultura en que se formó.

La transfiguración no implica una anulación de los constructos identitarios anteriores como tampoco implica que los de nueva adopción tengan un papel determinante. De esta manera se puede afirmar que hay una permeación cultural asumida por los integrantes de una comunidad que si bien los lleva a modificar sus esquemas de identidad, los anteriores, tradicionales o auténticos, no se pierden.

Sin embargo, esto es precisamente lo que yo llamo “tensión” cultural. Toda cultura, en un trance de esta naturaleza, entra en *tensión* permanente,

pues se mueve entre la permanencia de su identidad tradicional y la incorporación de otra nueva, lo cual opera como tensor de aquélla y la vulnera dada su carga de agresividad y violencia que conlleva.

Así, la cultura se muestra dinámica entre los *mecanismos de cohesión* y los *mecanismos de tensión* que la permean.

León Olivé<sup>23</sup> ha hecho una exposición con respecto a la identidad como un mecanismo que mantiene una línea prácticamente inquebrantable que la determina como tal a pesar de los cambios. Sin embargo, la identidad, como toda cultura, es dinámica, no funciona con parámetros o constructos estáticos, sino que estos se van modificando en función del desarrollo de la sociedad misma. Es cierto que mantiene una “columna vertebral”, como lo señala también Rafael Moreno<sup>24</sup>, pero sus elementos identitarios sufren modificaciones que pueden ser mínimas hasta muy radicales.

Se puede afirmar que, si bien toda cultura es dinámica, cuando entra en un estado de tensión refuerza su dinamismo, se vuelve más creativa de lo normal, se ve obligada a ello pues tiene que reforzar su *mecanismo de cohesión*, o tiene obligadamente que crear y adaptarse a los nuevos, modificando sus

---

<sup>23</sup> Véase, Razón y Sociedad, Fontamara S. A. México, 1996.

<sup>24</sup> Rafael Moreno, “Cómo reflexionar sobre la identidad mexicana”, en *Seminario de Cultura Mexicana*, FFyL/UNAM, México, 1994.

constructos tradicionales, de lo contrario la cultura, y la comunidad en la que se encuentra desaparecen o se ven forzadas a esta tendencia.

La agresividad de la violencia en las regiones de México con problemas del narcotráfico empuja hacia allá a muchas comunidades alejadas de una eficiente educación, de la economía, de desatención cultural, de las políticas de inclusión.

Casos como estos requieren una estrategia de estado que proteja esas comunidades cuando no pueden hacerlo por si solas. Si afirmamos que el mejor escudo es el creado por las mismas comunidades, toca al estado reforzarlas, ampararlas, cuando su economía, su educación, sus derechos son débiles.

Ahora bien, la violencia que acecha a las comunidades proviene de sus propios ciudadanos. La violencia del crimen organizado no es una violencia ajena, sino surgida, incrustada, en la comunidad que habita; sin embargo, se vuelve contra ella misma, pero además contra el propio estado como institución que la combate.

La dinámica de la violencia ejerce su transfiguración en un doble sentido. Por un lado tiene un efecto sobre la comunidad de cultura de la que surge y por otro, hacia el Estado al cual le afecta su esquema de controlador de legítimo

de violencia. La estructura organizativa, así como sus funciones, tienen que atender a un fenómeno que había estado fuera de su mirada. El estándar de acción se modifica radicalmente ocupando gran parte de sus funciones al control de un fenómeno marginal pero radicalmente agresivo. Olvida entonces cualquier otro dispositivo capaz de resolver las necesidades de las comunidades, sobre todo cuando en ellas se dan los actos violentos y desde donde surgen los propios actores de violencia, es decir, los narcotraficantes.

El doble dinamismo de la violencia transfigura entonces la identidad de las culturas y de las instituciones. La violencia se vuelve un tensor dialéctico que obliga al cambio, frente a lo cual el estado y una parte de la sociedad civil oponen una resistencia en la vida cotidiana.

Develar este cambio implica entender antes que nada un fenómeno del cual no se tiene una idea cercana en filosofía; y cualquier análisis en otra disciplina es apenas incipiente.

## V. La violencia como transgresión de identidades.

Parto del hecho de que la violencia no se asimila preferentemente con el mal, más bien retomo la tesis de Arendt en el sentido de que “todos sabemos hasta qué punto esta combinación de violencia, vida y creatividad figura en el rebelde estado mental de la actual generación”.<sup>25</sup> La violencia no puede ser concebida como un acto que solo conduce al dolor y a la muerte, pues también es un referente de la libertad creadora el ser humano, pues su estatus de identidad se afianza mediante la violencia; su cultura camina a la par que los proceso de violencia.

Pero hay una distinción entre una violencia fundante de un espíritu de libertad humana y una violencia criminal, la cual, dicho sea de paso, logra también afianzar un tipo de identidad relacionada siempre a los campos de la agresividad. A esta última voy a referirme en este caso, ya que es el tipo de violencia que se da entre grupos criminales; a partir de sus conflictos y/ o relaciones se propician formas de vida práctica y simbólica que merecen ser estudiadas

Toda identidad se amarra en la cultura, esta sirve como un afianzador de la misma, pero no hay que entender a la cultura en el sentido de un concepto

---

<sup>25</sup> Hanna Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza editorial, España, 2005, p..100.

general o una entelequia, sino más bien como el conjunto de elementos que la componen, los que servirán como mecanismos de cohesión de la identidad. Los mecanismos de cohesión son diversos y pueden variar de una cultura a otra; juegan también el papel de escudos de salvaguarda de la identidad frente a cualquier elemento de riesgo. A este lo llamo mecanismo de tensión ya que tensa la seguridad ontológica de toda cultura, no sólo de sus identidades.

Sin embargo, la violencia juega un papel tensionante en el sentido de que somete la confianza de las comunidades y los individuos a una situación de riesgo, pues las identidades se mantienen cuando hay seguridad ontológica. La violencia resquebraja la vida normal de las comunidades, sometiendo a un proceso de degradación la dignidad de los ciudadanos.

En una circunstancia tal las identidades tienden a transfigurarse, o bien desaparece, modifica o fortalece sus mecanismos de cohesión.

En el primer caso, la violencia obliga a dejar el espacio que se habita, conduciendo a los individuos a un desarraigo social de sus comunidades, perdiendo la unidad, la familia, el territorio, sus costumbres y sus símbolos comunitarios.

En el segundo, se puede afirmar que la violencia genera un tipo de vida social en desequilibrio, por lo que ya no es posible mantener el mismo patrón

cultural, pues este se modifica cuando se crean nuevos mecanismos que permiten asegurar la supervivencia ante una situación violenta. La música ofrece el más vivo ejemplo de lo anterior ya que cambia el patrón de la música tradicional por otro que evoca la violencia que se vive, generando una identidad modificada.

En el tercer caso, hay comunidades de cultura que fortalecen su identidad frente a una situación de riesgo; en este sentido la violencia que genera el narcotráfico opera como una amenaza frente a la cual ciertas comunidades tienden a cerrarse. Sin embargo, este caso pareciera ser el menos evidente, pues padecemos una transgresión jerarquizada debido a que este fenómeno se vuelva más extenso e imperante. Las comunidades sucumben a la violencia por sus beneficios materiales y económicos o por su agresividad.

En México ha sido suficientemente demostrado el fenómeno del desplazamiento debido a esta situación en la que el abandono, la incertidumbre y la desolación acompañan al desplazado.

Tal desestructuración social, presentada en los tres casos,<sup>26</sup> se ha vuelto una constante en las comunidades de gran parte del país. No puede haber dignidad humana o cultural cuando hay una situación de incertidumbre moral y

---

<sup>26</sup> Aún en el caso de comunidades que fortalecen sus identidades su seguridad ontológica se debilita ante el terror de la violencia.

existencial porque no hay seguridad ontológica ante tal situación. Los mecanismos de cohesión de la cultura han sido superados por los mecanismos de tensión de la violencia que la vuelven frágil o la ponen en riesgo. Las comunidades desaparecen, modifican o fortalecen sus mecanismos de cohesión pero en tensión constante.

La violencia desgasta la vida social comunitaria, debilita la red de lazos de identidad, convirtiendo a ésta en un frágil mecanismo de confianza. La violencia como todo fenómeno social, tiene actores que la crean y recrean tonificando una lógica del mal permisible en los humanos, este aspecto no disminuye porque, en efecto, en México se le opone la violencia de Estado. Cualquier violencia que tiene como medio el asesinato cimbra nuestra conciencia, pero tras un tiempo en situación de peligro latente llega a tener carta de naturalidad como un fenómeno de la vida cotidiana.

A ello ha coadyuvado la exposición mediática que no sólo expone números o información general, sino que presenta imágenes desgarradoras de crímenes individuales o colectivos cuya escenografía no queda oculta a la mirada de la opinión pública sino mostrada y demostrada para fortalecer la noticia; además, en el mercado visual, la imagen vende.

Una vez puesto en conocimiento de todos, el espectáculo de la imagen criminal comienza por situarse en la mentalidad ciudadana. Su impacto causa angustia, esta se convierte posteriormente en preocupación ciudadana pero sin un impacto social de protesta. Finalmente, el acto criminal es “entendido y tolerado”.

Esta simbiosis conlleva una confrontación interna en la cual el ciudadano se siente indefenso e inseguro. Su sentido de pertenencia, su identidad, ya no es la misma ante un colectivo comunitario; aunque se fortalece una identidad más inmediata como la familia, se pierde el vínculo comunitario que requiere confianza y seguridad ontológica.

La atenuante ética es puesta en tela de juicio, pues los grupos sociales de una comunidad se sienten amenazados al desconfiar unos de otros. No hay *philia*. El *ethos* comunitario es incierto.

¿Cómo es que la violencia, el crimen organizado y particularmente el narcotráfico han sido asimilados no solo como parte del imaginario social evidente, sino como formas simbólicas que se asientan en la conciencia y la memoria colectiva?

¿Cómo estas formas simbólicas modifican el sentido de identidad de las comunidades y los individuos y el ethos civil cambiando la moral de tales comunidades cuyos miembros padecen del ethos necesario?

¿A qué lógica social obedece tanta violencia? Todo se resquebraja bajo el signo del crimen organizado, desde la estructura social de las comunidades hasta el yo interior de los individuos que, o bien participan de la violencia, o bien son víctimas de la misma. En esta encrucijada la constitución metafísica de la identidad se torna huidiza, sus simbologías por las cuales se construyen terminan por ser difusas hasta adquirir un estatus modificado. La cultura, entonces, da sus matices cambiantes instaurando nuevas formas de ser del hombre, en cuya vida interior se desvanecen conceptos claves de la eticidad como la dignidad, la solidaridad, la confianza, el respeto, la filantropía, entre otros.

La laxitud de la vida opera ya como una simiente de las nuevas generaciones. Esta laxitud se muestra en el arte, la música, las formas religiosas, el lenguaje, la socialidad, en el desprecio por la educación, en el hedonismo y el consumismo, en fin, en la transgresión de la norma. Estas modificaciones ponen a prueba la solidez de los conceptos y normas con que la ontología se determina y bajo la cual se manifiesta la confianza social del individuo.

Los estados de violencia orientan la praxis humana en un contrasentido y conducen a la vida contemplativa y creativa a un mar de confusiones; la desconfianza corroe por todos lados la sociedad se vuelve un sisma ensangrentado, ocasionando a la vez una pérdida del sentido ético de la vida.

Lejos de resolverse tal situación con un estado de guerra, los efectos contrarios se multiplican. Un deseo insaciable de dominio, de poder y economía efímeros sustituyen la esperanza de una vida felizmente agradable.

En este sentido, las identidades auténticas han cedido su lugar a identidades confusas y violentas con una movilidad inusitada hacia el individualismo que las engendró. Por ello, se trastocan y se lleva a “situaciones límite” tanto la vida interna de los individuos como su vida externa en los espacios sociales en que se desenvuelve.

El crimen organizado y la práctica de la violencia obligan a comprenderlas como fuente inagotable de identidades transfiguradas. Desde luego, que este proceso de transfiguración puede tener también otros motivos como la relación intercultural con comunidades más dominantes, de las cuales apropia objetos y símbolos de identidad, incorporándolos a través de la relación directa “cara a cara” (Schutz), o mediante una relación mediática; tal es el

caso de la transfiguración de la identidad por la influencia de la relación con la cultura estadounidense.

Sin embargo, hay una gran diferencia entre la transfiguración identitaria surgida por la violencia del crimen organizado y aquella proveniente de una relación intercultural. Mientras la primera amenaza la existencia, o cuando la niega, la otra sólo interviene como un proceso que impacta el patrón cultural de las comunidades, modificándolas sin poner en riesgo la vida de los individuos. Entre una y otra, la gran diferencia es la existencia.

### ***El papel de la confianza en las estructuras del crimen organizado***

El papel que juega la identidad en el crimen organizado es fundamental en su desarrollo, requiere de un tipo de relación cerrada, cuyos mecanismos de cohesión permitan una unidad completa y compleja. Por el tipo de actividad que desarrollan su estructura debe ser *impermeable* e impenetrable, por eso la identidad juega el rol de mecanismo de protección. Para lograr esta identidad es fundamental el concepto de *confianza*, pues juega un rol específico por cuanto es factor elemental en el crimen organizado. Toda actividad humana,

en este ámbito, se mantiene bajo el precepto de confianza, de lo que el filósofo Carlos Pereda llama “confianza interpersonal”,<sup>27</sup> en la cual se juega la vida:

Quien confía se abandona a, descansa en lo que confía o en quien confía. Así en una confianza interpersonal quien confía subordina su juicio a la discreción y al juicio de otra persona o, si se prefiere, a su buena o mala voluntad en la medida en que, literalmente, pone en sus manos algo que considera de valor: una persona, un objeto, un secreto, la propia intimidad. Por eso, una primera persona que confía en una segunda persona se vuelve <<de alguna manera>>, <<en alguna medida>> -no hay que dejar de insistir en esos calificativos-, vulnerable: abre la puerta a la posibilidad del daño.<sup>28</sup>

La pérdida de identidad se corresponde generalmente con una pérdida de confianza y comúnmente suele entenderse como traición, cuando el criminal sale de la agrupación a la que pertenece por su propia decisión u obligados por un acto legal, un acto de venganza o forzado por otro grupo o individuo contrario. Sin embargo, en el ánimo del resto del grupo al que se pertenece, la pérdida de confianza se asocia siempre con una especie de riesgo para la identidad propia y grupal.

---

<sup>27</sup> Carlos Pereda, *Sobre la Confianza*, Herder, España, 2009, p. 65.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 68.

Muchos ciudadanos han tenido la mala fortuna de ser forzados a ingresar a una organización criminal, mientras otros se han incorporado voluntariamente por una necesidad económica, un vínculo familiar o una emoción personal.

¿Pero cómo se va generando el vínculo imaginario de la identidad en los miembros de un cartel o en los ciudadanos que buscan mimetizar la vida del narcotraficante? Este es un hecho que requiere analizar los mecanismos de cohesión que se han ido forjando desde un principio en tales organizaciones. Estas han ido evolucionando desde organizaciones solamente activas con vínculos familiares y filiales hasta ser hoy organizaciones estructuradas con programas o doctrinas que no requieren la relación cara a cara, sino que juegan el papel de vínculos imaginarios.<sup>29</sup>

Estos elementos convierten el vínculo de la identidad en un *mecanismo de confianza*, en un ligamento de gran fortaleza que suple la relación directa entre los miembros de cualquier organización, lo que permite que esta pueda operar no solo localmente, sino transnacionalmente. También ha permitido que el tipo de estructura funcional deje de ser vertical, con mandos superiores que todo lo determinan, hasta una especie de células con mandos laterales y decisiones propias, pero que conservan el vínculo imaginario de la doctrina como sustento de su identidad. No se requiere en estos casos de un

---

<sup>29</sup> Cfr. Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas*. México, FCE.

conocimiento directo ni una relación cara a cara para poder identificarse y posibilitar su movimiento, basta el signo, las siglas, la imagen o una frase que cumpla el papel de mecanismo cohesionante, símbolos que juegan el papel fundamental de forja de la identidad grupal que se requiere en las asociaciones criminales para poder operar con mayor facilidad, pero es la confianza el mayor vínculo que logra mantener estos símbolos como eje de toda agrupación. En este reconocimiento va la vida o la muerte. Otra vez aquí la confianza juega un papel vinculante.

Ante los riesgos cotidianos, la confianza permite al crimen organizado cierta unidad operacional. En cambio, la desconfianza sistemática impulsa toda forma de actos criminales, incluso hacia los máximos integrantes de los grupos delincuenciales.

La única advertencia contra la relación cara a cara es que está limitada por un discreto alejamiento, a pesar de la confianza que se pueda tener, pues no se permite al prójimo acercarse demasiado, “me muevo en un espacio social donde interactúo con otros obedeciendo ciertas reglas externas “mecánicas” sin compartir su mundo interior... A veces la alienación no es un problema, sino una solución”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Slavok Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, paidós, Argentina, 2009, p. 77.

Este problema representa para Žižek un asunto nodal en las sociedades modernas, pues deja la duda de hasta dónde puede llegar la exigencia del reconocimiento del otro y la confianza en él como un aspecto esencial de la humanidad contemporánea necesitada, hoy más que nunca, del acercamiento con el prójimo, mientras que por otra parte también expone la exigencia del respeto a la vida individual de los ciudadanos: está bien, te reconozco como prójimo, pero no voy más allá de donde me está permitido. En esto va implícito un temor a la respuesta emotiva de ese *otro*.

La voluntad de reconocimiento va aparejada también de un temor instintivo. El no saber en qué sentido entenderán mi acercamiento para reconocer al otro provoca la desconfianza, asunto tan rutinario en las comunidades del crimen organizado, en las que traspasar los límites del reconocimiento, que son los límites de la confianza, puede implicar la muerte, *aquí me va la vida*.

## **VI. El concepto de violencia a propósito del crimen organizado.**

Las consecuencias perversas de la permisibilidad con que creció el fenómeno del narcotráfico han sido lamentables por sus consecuencias, llegando a una situación de violencia extrema, perdiendo un sistema de vida tranquila ante el miedo y terror por los enfrentamientos, secuestros y asesinatos.

Es preciso destacar que el tipo de violencia del que hablamos, no construye nacionalidad, patria o ciudadanía. Se trata de una violencia que crea signos de desvinculación familiar, cultural y patriótica manteniendo en riesgo permanente la vida de los ciudadanos.

Sin embargo planteo, de entrada, que no hay que estigmatizar la violencia *per se*, no “criminalizarla” de antemano, pues todo acto violento admite al menos la lectura de que algo está pasando más allá de dicho acto, por lo tanto “observar la violencia desde esta óptica implica además dejar de ver en ella una mera conducta atentatoria contra la convivencia social. Antes de ser estigmatizada, la violencia debe ser analizada ya que ella es el reflejo de patologías sociales que pueden ser superadas”.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Mario Barbosa y Zenia Yébenes, *Silencios, Discursos y Miradas sobre la Violencia*, Anthropos, España, 2009, p. 209.

La definición clásica de la violencia establece que “es la cualidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza –es decir, *a la límite*, mediante una amenaza de muerte- un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto libre”.<sup>32</sup>

La violencia del crimen organizado permea de irracionalidad en el sentido de carecer de objetivos en sus actos la construcción de un fin noble, de no construir ciudadanía, de no construir dignidad humana. Para Marcuse, por ejemplo, “lo racional no siempre libera”, pero al menos le confiere la posibilidad de la libertad; sin embargo, la irracionalidad que permea el acto violento es siempre restrictiva, represora de las libertades públicas y de la paz interior. El significado de sus actos impacta la conciencia individual ejerciendo una violencia simbólica que provoca también sufrimiento humano. A veces este tipo de violencia es más perjudicial.

Ciertamente, los influjos de la violencia física son extremadamente dolorosos, pero la violencia simbólica también ejerce un dolor espiritual profundo. La simbología asentada desde la publicación mediática de los asesinatos, los emblemas de uso común de los grupos delictivos y el permanente rumor de la presencia de grupos criminales, deja en la ciudadanía un imaginario dañado y

---

<sup>32</sup> Bolívar Echeverría, *Violencia y modernidad*, en Adolfo Sánchez Vázquez, *El mundo de la violencia*, FCE, México, 1998, p. 373.

un dolor inusitado. Por eso la necesidad de reinterpretar el concepto de violencia analizado siempre desde la óptica del poder.

Es preciso ver la violencia del crimen organizado como una respuesta a los abusos de poder. En ese sentido Samuel Arriarán da importancia a la postura de Marcuse porque

planteaba la tesis de la contraviolencia como elemento liberador, ya que sólo así se podía reaccionar a la razón represiva. Esta idea de que la violencia sólo puede responder estaba justificado por el hecho de que el capitalismo margina a grandes sectores sociales como los jóvenes, mujeres e incluso poblaciones enteras del tercer mundo. La idea que hoy se subraya tanto acerca de la creciente marginación de esos sectores no es nada nueva; ya estaba en Marcuse. Ante esa marginación tan irracional ¿qué otra reacción era posible sino la indignación violenta?<sup>33</sup>

Aunque se acota, que las reflexiones de Marcuse están referidas a una violencia contra el estado represor, destaca a la vez que “Marcuse se adelantó al diagnóstico de los problemas más graves de la actualidad, como el desempleo generalizado, la exclusión social y la consecuente protesta por medio de la violencia”.<sup>34</sup> Señala con ello cómo la marginación y represión del Estado genera brotes de violencia, siendo, el crimen organizado, una forma de ella al buscar no una revolución social, sino un poder económico que cae fuera

---

<sup>33</sup> Samuel Arriarán, Sobre la violencia, en Adolfo Sánchez Vázquez, *El mundo de la violencia*. FCE, México, 1998, p.361.

<sup>34</sup> *Idem*.

de los cánones tradicionales de la economía, pues apunta más bien a un poder informal. La violencia de que se trata en el crimen organizado, no busca en todos los casos, forzar al otro a declinar su soberanía y lealtad, sino más bien aniquilarlo. En este sentido la violencia es un acto social condicionado por situaciones que no logran responder con soluciones a los ciudadanos. Cuando el acto criminal ha llegado es porque hay un avanzado estado de desestructuración social que habla de una disminución moral capaz de hacer permisible cualquier estado de cosas. No es este asunto, por sencillo que parezca, tan fácil como para caer en el reduccionismo economicista y plantear como causa de todo a las condiciones sociales. Sin embargo, es notorio que en los estados de crisis económica, aparecen las crisis sociales cuyos actores buscan siempre crear “mecanismos de desenclave” como respuesta a ciertas problemáticas.

El problema de la violencia del crimen organizado consiste en una experiencia de muerte cotidiana, que parece implicar cierta morbosidad por que se aplica con una carga de gozo. Es del tipo de violencia destructiva que Bolívar Echeverría define como “la que persigue la abolición o eliminación del otro como alguien que sólo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad”.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 374.

Es en esta práctica de violencia que el otro se ve reducido a la nada. Contra aquel ideal kantiano, de ver al hombre como un fin en sí mismo, lo suponen un medio. Lo convierten en un instrumento de la violencia. Este llega a ser la herramienta eficaz en ese sentido cuando produce la tortura o el homicidio.

No hay aquí postura ética que valga, sino una moralidad ausente de sentido, una pérdida total del *ethos* que induce al hombre a la transgresión por sobre la vida del otro. Es la pérdida total del otro, pero a la vez la de sí mismo como humano sin destino definido, pues su única ponderación es el logro de fines personales, el ego individual, el ego sin tiempo, sin historia.

La violencia destructiva rompe toda posibilidad y se inserta en el solipsismo del victimario que reduce a la víctima a un objeto, más allá de la animalidad, en el cual puede descargar toda emotividad agresiva, lo convierte en un *objeto hecho pedazos*. Este momento tiene un significado mortal para el resto de la gente que no acierta a responder con libertad y que oculta para sí el dolor, el sufrimiento.

Según Bolívar Echeverría la violencia se desliga así de la razón liberadora: Si la razón otorga libertad y dignidad humana, la violencia destructiva ejerce el efecto contrario, no dignifica la humanidad de la persona ni puede decirse que se amplía mediante ella el horizonte de libertad de que debemos gozar.

No significa esto que la violencia y la razón no se lleven, pero cuando la luz de la razón se opaca, el actuar del hombre solo se da con el uso de la fuerza

Aun cuando se hable de violencia fundante esta se realiza como un medio para contrarrestar la violencia como ejercicio del poder dominante sobre el adversario. La finalidad en este caso es realizar la transformación social, construir un nuevo horizonte histórico de libertad.

Sin embargo, para el filósofo mexicano Ricardo Guerra, la libertad es un supuesto ontológico del ser humano que le confiere facultades para decidir por el bien o por el mal; es la voluntad humana la responsable de una acción u otra. Como quiera que sea, una acción violenta cuya finalidad es el mal por sí mismo no puede tener una justificación ética.

Lo que no resuelve, o al menos no lo aborda el Dr. Guerra<sup>36</sup>, es cómo puede ser compatible el mal con el *ethos* del hombre. ¿O es que puede ser admisible un *ethos* perverso, un *ethos* del mal humano, o como él lo llama: “demoniaco”?

Ya lo afirma Mugerza “...Nadie debiera nunca ser tratado meramente como un medio sin serlo siempre al mismo tiempo como un fin, habría que conceder que *la ética no puede justificar ninguna clase de violencia*”.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Véase Ricardo Guerra, “Ontología, existencialismo y violencia” en Adolfo Sánchez Vázquez, *El mundo de la violencia*, FCE-UNAM, México, 1998.

<sup>37</sup> Javier Mugerza, “La no-violencia como utopía”, en José María Mardones, Reyes Mate, *La ética ante las víctimas*, Anthropos, España, 2003, p. 21.

El asunto se complica toda vez que se tiene que definir o delimitar un ejercicio de violencia constructiva de un tipo de violencia destructiva.

Esta incertidumbre de los límites es semejante a aquella que nos presenta la interrogante respecto a los linderos éticos del ser humano, nos deben decir hasta dónde llegar moralmente, qué es lo permisible y qué no. Aspecto sumamente difícil de delimitar.

Por otro lado, la Dra. Paulette Dieterlen trae a colación un asunto por demás rescatable con relación a la violencia humana, recuerda de Hobbes que “la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición hacia ella”.<sup>38</sup> Nos hace pensar que el problema de la violencia, de esta violencia demoniaca, tiene que ver con una predisposición cultural y, por lo tanto, moral. Para Hobbes “En el estado de Guerra de todo hombre contra todo hombre, es consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar”.<sup>39</sup>

Cuando en una cultura las acciones del hombre se vuelven uso y costumbre, aun cuando estas puedan ser consideradas malas por otras culturas, las comunidades de cultura a que corresponden no las ven así, las entiende como un modo de ser del hombre en su horizonte histórico determinado. Como el

---

<sup>38</sup> Paulette Dieterlen, Hobbes: El por qué y el para qué de la violencia, En Adolfo Sánchez Vázquez, El mundo de la violencia, FCE-UNAM, México, 1998, p.384.

<sup>39</sup> *Idem.*

hombre nace en y para una cultura asume los significados de esta como suyos, de lo cual se sigue que su voluntad de actuar está predispuesta a aceptar el común denominador social de los demás y por ende inserta su propia voluntad en la comunidad a la que pertenece. Para él, los actos volitivos propios y los de sus conciudadanos suelen aparecer como normales, además el talante ético con el que valora sus acciones está cargado de un sentido colectivo y un significado vinculante, normal y aceptable que le impide pensar de manera clara en el daño causado con sus acciones.

Esta consideración, la predisposición cultural, admite una moral permisible que también lleva a considerar la muerte de “los demás” como muertes “entendibles” o justificables cuyos sucesos se ven como parte de una cotidianidad normal. Asunto que se debe abordar con las herramientas propias de la ética.

### ***La lógica de la venganza primitiva en el narcotráfico.***

El narcotráfico se guía bajo la lógica de la venganza primitiva, propia de sociedades que no contaban con instituciones reguladoras del comportamiento humano y requerían por lo mismo de una figura que hiciera las veces de institución de equilibrio natural de las discordias humanas. De manera similar la venganza en el narcotráfico es una figura eficaz y válida para mediar entre

los individuos, pues no se permite al Estado cumplir esta función, además el Estado es una institución que busca mediante la ley imponer un control colectivo, pero los miembros de los grupos criminales actúan de manera individual alejados por necesidad de ese otro control colectivo que es el Estado. El poder controlador del Estado no puede aplicarse de forma segura a los grupos criminales, sino solo ejerciendo su derecho a la guerra, pues estos mantienen un sistema cerrado de comportamiento diferente al resto de la sociedad civil y actúan bajo principios y códigos de honor como la lealtad, la confianza, el respeto a la familia, la correspondencia, etc., que los hace ajenos a las normas colectivas.

Lipóvetsky lo ve así:

De sociedades en las que la belicosidad, la violencia hacia el otro se desplegaban libremente, se ha pasado a sociedades en que las impulsiones agresivas son rechazadas, refrenadas por ser incompatibles, por una parte, con la “diferenciación” cada vez más acentuada de las funciones sociales, y por otra, con la monopolización de la sujeción física por el estado moderno. Cuando no existe ningún monopolio militar y policial y, cuando en consecuencia, la inseguridad es constante, la violencia individual, la agresividad es una necesidad vital.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup>Gilles Lipovetsky, *La era del vacío.*, Anagrama, España, 2002, p. 190.

¿Cuáles son los motivos de la venganza y cuál su papel en el México violento de nuestros días? Si antepoemos el poder por sí mismo como factor que mueve a la venganza, nos daremos cuenta que no es del todo así. Hay agravios familiares y personales que son originados por las rupturas de aquellos códigos que funcionan como simbolismos cohesionantes de la criminalidad, quizá más elementales que el propio deseo de *poder*. Las bandas criminales heredaron esa tendencia y disposición natural en los pueblos de México de responder a todo acto de agravio y desafío a la familia o el asesinato de un ser querido, con una venganza.

La venganza llegó a ser esa institución obligada que mantenía el vínculo con los vivos y con los muertos, mediante la cual el vivo se une a la tragedia del muerto, persistiendo en él la plena intención consciente de que mediante la venganza “los vivos se encargan de afirmar en la sangre su solidaridad con los muertos, de afirmar su pertenencia al grupo. La venganza de sangre está en contra de la división de los vivos y los muertos, contra el individuo separado”.<sup>41</sup>

El acto de venganza debe superar el hecho que la provoca: la deslealtad debe ser superada por la lealtad de nuevo, el asesinato debe ser superado a la vez con el don de vida para redimir en el alma la memoria del muerto, no importa

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

que no se reponga su vida, hay que arriesgar la propia imponiéndose al otro, en un suceso que busca demostrar que entre el vivo y el muerto existe aún el vínculo que sobrevive a la muerte quedando en él la plena satisfacción de haber demostrado el valor que tiene el honor y la lealtad para sí mismo y para el grupo, por eso la venganza une solidariamente al grupo.

Este es el ritual en que se cimenta el código de la venganza, que no debe verse como un simple acto criminal sin fundamento, pues sostiene una premisa de honorabilidad que atenúa el dolor y el coraje contra un estado de cosas donde el Estado controlador es incapaz de ejercer la mediación legal para menguar la violencia –en sus variadas formas, la miseria y la exclusión son algunas de ellas- y cuando lo intenta desproporciona su cometido. Deja de ser un Estado regulador y asume el papel de asociación criminal.

Mediante la ejecución se intenta imponer un orden, aquel que el victimario estima necesario a su propio rol de vida. La ejecución por venganza institucionaliza el cariz social del individuo o del grupo criminal; tiende a ser un acto de afirmación intentando negar al otro. No solo es que se someta al otro, sino que lo elimina, contrariamente a lo que reclame un orden social de tipo hegeliano en el cual uno reclama el reconocimiento del otro. Ambos se necesitan, pero con la muerte de la víctima el victimario no sólo queda desolado, sino que se niega a sí mismo. No hay reconocimiento, no hay

correspondencia, la agresión pierde el sentido ordenador del sujeto en el ámbito social, es decir, ante los demás. Así lo plantea Griselda Gutiérrez cuando afirma que

“habría que cuestionarse si esta forma traumática o aniquiladora del otro, más que la afirmación de la diferencia y del orden de las diferencias, no es más bien su fracaso, porque no solo se cancela la identidad del otro, sino también se le cancela como punto de referencia obligado para la fijación de la propia positividad”.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Griselda Gutiérrez Castañeda, *Violencia sexista. De la violencia simbólica a la violencia radical*, en *Debate Feminista*, Año 19, Vol. 37, abril de 2008.

## VII. La ética de la violencia

Es urgente elaborar estrategias para evitar esta violencia imprevisible, que ninguna institución llega ya a contener. Pero esas estrategias, no podrán ser militares o políticas. Se impone la necesidad de una ética nueva en estos tiempos de catástrofes, en estos tiempos en que la catástrofe debe urgentemente ser integrada a la racionalidad.<sup>43</sup>

Tratar el asunto moral originado por el narcotráfico no es fácil, en principio porque podríamos caer en un maniqueísmo atroz, tratando de presentar y elegir lo bueno o lo malo. Pero es innegable una situación moral urgente a tratar en torno al problema del narcotráfico y el crimen organizado cuyo aspecto fundamental es la incertidumbre ética de la praxis del ser humano.

¿Cuándo un acto violento se vuelve un problema moral? ¿La violencia criminal es amoral? ¿Cuáles son los linderos éticos del ser humano cuando participa como miembro activo de los grupos criminales?

Seguramente hay *límites éticos* que juegan el papel de franjas porosas que nos detienen a muchos, pero también, esos límites les permiten a otros cometer un crimen. ¿Cuál es ese límite ético que una vez traspasado es difícil regresar? ¿Qué es lo que permite a unos o detiene a otros a cometer el mal?

---

<sup>43</sup> René Girard, *Clausewitz en los extremos*, Katz, España 2010.

Encaminar el problema de la violencia, de *nuestra violencia*, sólo como un asunto moral, sería una carencia, pues nos conduce a una condena irremediable. Seguramente, toda forma de violencia es inaceptable éticamente, pero en la forma que la vivimos no se reduce a un problema moral, en todo caso, debemos analizar cuáles son las causas ontológicas del asesinato, de la tortura, de la criminalidad. Girard asume el asesinato como un sacrificio ancestral, ontogénico, originado por la necesidad del hombre de autoprotegerse. Atribuye esta necesidad al sentido mimético –más bien de competencia, diría yo- que lleva al ser humano al asesinato para conservar la especie:

Mi hipótesis es mimética: debido a que los hombres se imitan más que los animales, tuvieron que encontrar el medio de menguar una similitud contagiosa, posible de traer aparejada la desaparición pura y simple de la sociedad. Ese mecanismo, que llega a restituir la diferencia allí, donde cada cual se volvía similar al otro es el sacrificio...Millones de víctimas inocentes fueron así inmoladas desde los albores de la humanidad para permitir a sus congéneres una vida en común; o más bien para evitar que se autodestruyeran.<sup>44</sup>

¿Qué pasa en la vida íntima de los narcotraficantes que les permite optar por una forma de existencia efímera, en la que la violencia llega a ser un medio

---

<sup>44</sup> *Op. Cit.* P. 9.

para aniquilar al adversario? El problema es mucho más complejo y tendríamos que entender y comprender el fenómeno antes de emitir un juicio condenatorio.

Un asunto que hay que tomar en cuenta es la inocuidad con que los campesinos empezaron a descubrir el trasiego de las drogas impulsados por una necesidad vital de sobrevivencia, apoyados además por una disposición burocrática que les permitió durante mucho tiempo vivir sin ningún resquemor o falta moral. Este asunto laboral en sus inicios se convirtió en una forma de vida, construyó mecanismos de identidad cultural tan fuertes que se permearon con las formas de vida de las comunidades tradicionales. No había mucha diferencia entre los constructos culturales del narco ni de los de esas comunidades de cultura. Los narcotraficantes eran parte de la vida civil y familiar de las localidades.

¿Cómo separar unos de otros? ¿Cómo delimitar los constructos culturales del narco y los de sus comunidades de origen, como es el caso de la música que se convirtió en un elemento de identidad que interiorizó tanto el narcotraficante como el ciudadano común? ¿Cómo separar del imaginario colectivo imágenes religiosas alternativas, como la de Malverde, de un sentimiento católico guadalupano?

La mimesis creció en muchos sentidos permeando formas de ser, simbologías, economías y gustos, al grado que hoy ya es difícil separar culturalmente unos de otros.

Es un desacierto en todo caso, la intención de Estado para contrarrestar el fenómeno del narcotráfico desde una perspectiva militar o política. Antes bien debió partir no solo de un diagnóstico castrense, sino cultural, antropológico y económico a fin de no incursionar con las armas un fenómeno multifactorial cuyos contornos implican amarres culturales demasiado fuertes.

***¿Se justifica éticamente la violencia del crimen organizado?***

El problema del crimen organizado nos enfrenta con una disyuntiva moral: ¿Acaso hay una violencia encaminada a facilitar la restauración del diálogo y otra, en cambio, a obstaculizarlo o imposibilitarlo?

Si la ética discursiva -y, generalizando, cualquier otra- hace suyo el imperativo de que nadie debiera nunca ser tratado meramente como un fin, habrá que conceder que la ética no puede justificar ninguna clase de violencia, sencillamente no puede hacerlo, puesto que la violencia entre cuyos riesgos, calculados o no, se incluye invariablemente la posible pérdida de vidas humanas, implica la degradación de aquellos contra quienes se ejerce a la condición de simples medios para la consecución de la finalidad que en cada

caso se persiga. Si se desea justificarla, la violencia podría ser tal vez justificada desde el punto de vista de la estrategia política pero no desde un punto de vista ético.<sup>45</sup>

Desde esta consideración, la violencia se da como necesidad sociopolítica, más no se admite éticamente y por lo tanto hay un equívoco social muy severo en cuanto se la percibe como parte de una cotidianidad normal; esta percepción parte del supuesto irracional de que los niveles de violencia y de crueldad son normales, pues permiten modos de vida riesgosos, pero placenteros. Se advierte una racionalidad ligera, una lógica instrumental mediada por una ética de la permisibilidad, que, al decir de Muguerza

parece situarnos ante una paradoja un tanto incómoda de la ética. Pues la ética, que conoce el remedio para el mal de la violencia a saber, el diálogo racional, tendría que resignarse a un silencio impotente hasta que ese diálogo no sea una realidad, de suerte que su veredicto, solo vendría a tener lugar cuando en rigor ya no resulte necesario, caracterizándose, así, por su inactualidad.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Javier Muguerza, *La no violencia como utopía*, en José María Mardones, Reyes Mate, *La Ética ante las víctimas*, Anthropos, España, 2003, pág. 21.

<sup>46</sup> *Idem*.

***.- La crisis y la esperanza ética***

¿Cómo referirme a este mundo de violencia sin estar “contaminado” de él?

¿Cómo lograr una narrativa filosófica creíble sin describirlo de manera indolora? Dice Zizek que

...el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que nos impide pensar. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático. Aun así hay un sentido en el que un análisis frío de la violencia de algún modo reproduce y participa de su horror.<sup>47</sup>

Ciertamente cuando uno se plantea una perspectiva crítica desde la filosofía o se toma el fenómeno como algo ajeno, se pretende analizar como un fenómeno del cual excluirse para no pensarlo bajo los efectos del daño, más bien se busca como objeto de análisis. Esto permite reflexionar sin ataduras en un campo por demás difícil de pensar. Sin embargo no se logra del todo pensar en libertad, pensar sin sentir el dolor que la tragedia de la violencia *nos* ocasiona.

Y es que un fenómeno como el del crimen organizado ha sido retomado desde diversos ámbitos intelectuales y disciplinarios, pero ninguno ha logrado hacer la crítica profunda. Pareciera que se descubre el fenómeno sin una cercanía

---

<sup>47</sup> Slavok Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Argentina, 2009, p. 12.

que desdobra la voluntad y el ánimo, como que el crimen “no los toca”. Han descrito, han cuantificado, han narrado, pero no han cuestionado sus cimientos. Es por eso que el papel de la filosofía, al menos en este tema, es desentrañar el lado oculto que subyace en los individuos y en las comunidades y posibilita que el fenómeno del narcotráfico adquiera carta de naturalidad en ellos. La filosofía al igual que otras disciplinas nos puede ayudar a entender este fenómeno, pero deberá ir más allá del plano descriptivo: hacer la crítica profunda en un sentido ético, muy necesaria para ampliar las respuestas que lleven a entender el daño moral ocasionado.

La conciencia de la violencia - ese preguntarse por las vertientes y los destinos surcados por la violencia- en México no requirió de un suceso extraordinario de corto tiempo, se adquirió cuando la patología social empezó a mostrar su inquebrantable crueldad en las calles, en los domicilios, en las fiestas, en las plazas públicas bajo el signo del crimen organizado. Sin embargo, no llegó como una conciencia libre y esperanzadora, sino acompañada de un temor e incertidumbre inusitados; más bien, llegó acompañada de un terror público desconcertante debido a los asesinatos masivos de miles de víctimas cuyos cadáveres parecían mostrar las cifras de la ignominia anunciadas por un poder político insensible y omiso.

¿Puede acaso, esta conciencia, anunciar una esperanza? ¿Prueba una vez más que hay una crisis de valores? ¿O como afirma Vattimo: “¿Nos dirigiremos entonces del crepúsculo de los valores a la decadencia de la -nuestra- civilización?”<sup>48</sup>

La conciencia nos llegó con una crisis social, la del crimen organizado, un problema no esperado cuyo desarrollo provoca una crisis irresuelta. Cuando no tenemos una respuesta inmediata que resuelva la problemática no hay una manera de reestructurar, o restaurar la vida social y la cultura de las comunidades ocasionando que la vida se vuelve incierta. Este es el aspecto central por el cual justamente estamos en crisis, no solamente de nuestra conciencia, sino también del sentido de nuestro destino, a tal grado que “debemos tomar conciencia que cuando las armas se convierten en la única solución, ya no tenemos la oportunidad de salvarnos”.<sup>49</sup>

Pareciera entonces que el logos sobre el cual podemos vindicar una propuesta sería de tinte político y no moral. Pero no es así, pues siguiendo el planteamiento platónico sobre la justicia requerimos un basamento ético antes que otra cosa. Necesitamos supeditar cualquier respuesta política a una mirada ética que prevalezca por sobre todas las cosas. Primero, porque tiene que ver

---

<sup>48</sup> Gianni Vattimo, G. *¿Hacia un crepúsculo de los valores?* En Binde, Jerome, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* FCE, México, 2006, p. 33

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 34

con una postura radical que cuestione ciertos valores del mundo contemporáneo como es el pronunciado individualismo de nuestras sociedades de consumo que exigen subrepticamente saciar nuestros impulsos, aunque después se cuestione y se lamente por la forma de alcanzarlos. Segundo, porque no podemos esperar que un asunto político en nuestro país resuelva un problema moral y cultural sin tener en cuenta que la violencia es también de esta naturaleza.

Cabe entonces la pregunta que J. Binde se formula

En un mundo cada vez más dominado por los motivos de interés económico y los valores materialistas y narcisistas de consumo, hedonismo y satisfacción a corto plazo ¿se puede acaso apreciar la aparición de valores alternativos que podrían definirse como “postmaterialistas”?<sup>50</sup>

Salvar nuestra conciencia en crisis implica entonces volver a situarnos en la mirada de Platón, en una especie de virtud moral, que nos ayude a despejarnos del interés perverso y nos posibilite, en cambio, poder discernir la conciencia del acto justo, pues es mejor en este caso *padecer la injusticia que cometerla*.

---

<sup>50</sup> Jerome Binde, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?*, FCE. México, 2006, p. 18.

### *¿Hay conciencia del mal?*

Zizek aborda un tema que parece preocupante por su sentido contradictorio, se refiere a cómo una catástrofe natural podría reducir a nuestro “mundo a un primitivo estado salvaje”,<sup>51</sup> pero si recordamos el terremoto de 1985 en México, sucedió lo contrario, el dolor humano se volvió muestras de solidaridad y entrega; sin embargo, con la violencia imperante en México (y este no es un fenómeno menos importante) el silencio ha sido sorprendente. No hay un movimiento social ni muestras de solidaridad ante lo que todos vemos como la más terrible de las tragedias humanas: el asesinato en sus variadas formas, incluyendo los crímenes múltiples. No hay un estado de angustia más allá del que se pueda tener en el momento mismo del suceso trágico, es decir, no hay una sociedad angustiada que se exprese en las calles o plazas públicas para exigir un alto a la criminalidad.

Movimientos sociales como el encabezado por Javier Sicilia, apenas dieron sus primeros pasos disminuyeron. ¿Qué pasa entonces con una sociedad lastimada en sus propias vidas, lacerada cotidianamente con un alto índice de asesinatos, que no muestra una crítica radical ante la violencia? ¿Acaso el

---

<sup>51</sup> Slavok Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Argentina, 2009, p. 116.

temor ha vencido el alma de los mexicanos? ¿o estamos sumidos en una fragilidad moral socavada por un imperio moral?

¿Por qué nuestras comunidades no aciertan a responder con fuerza ante un hecho social como la violencia del crimen organizado? No lo hacen porque éste se nutre de jóvenes que forman parte de la vida tradicional de las comunidades mismas. No son individuos ajenos, sino miembros de la propia comunidad de donde surgen los grupos delictivos, derivando entonces en una permeación social que impide responder radicalmente. Además, se ha generalizado la idea de que “si estás implicado bien merecido te lo tenías”. Aun cuando se habla de víctimas inocentes, éstas son “las menos”.

Esta percepción social errónea sobre las consecuencias de la violencia, contamina enormemente cualquier reflexión y cualquier convocatoria crítica.

Es aquí justamente cuando tiene actualidad la idea de Žižek de que “este sentido de la fragilidad de nuestro vínculo social es en sí un síntoma social”.<sup>52</sup>

¿Es que acaso este sentido de la fragilidad humana no muestra otra cosa que una predisposición moral de los mexicanos provista también de una predisposición cultural?

---

<sup>52</sup> *Idem.*

Siendo así, tendríamos una respuesta a otras problemáticas de perversión social como la corrupción, el doble sentido, la burla y el acoso, cuyas prácticas pueden ser entendidas como parte del “ser social” de los mexicanos.

Hay una predisposición cultural en el sentido de que nos hemos formado y forjado un ser social violento debido a las circunstancias. Como consecuencia tenemos también una predisposición moral, la cual nos ayuda a evitar el dolor y la frustración ante el hecho de violencia: nos hace llevadera nuestra existencia a pesar del asesinato o el secuestro.

También podemos hablar de una doble moral, la moral permisiva y la moral restrictiva. La primera se comprende a partir de un sector de mexicanos que hace apología del crimen, lo acepta, lo encubre. A la segunda le resulta inconcebible el dolor humano que acarrea el cúmulo de violencia del crimen organizado; la rechaza.

Entre una moral y otra podemos entender un contrasentido, pero un asunto de carácter cultural también permite entender el hecho de que así sea.

Aparte del dolor y angustia que ocasiona la violencia en México, hay un aspecto esencial de la vida humana que se ve lastimado y por el cual el individuo repliega su humanidad casi a la nada, me refiero a la libertad. Todo este esquema de violencia no permite al individuo el ejercicio pleno de sus libertades: no transita libremente sin el temor de ser lastimado, no duerme con

la tranquilidad debida, ni disfrutan los espacios públicos por sentir el temor de sufrir un atentado. La zozobra parece estar al acecho en cada momento. El periodista no describe a plenitud sin pensar en lo que va a expresar, le preocupa cualquier cosa escrita. Siente, dice el periodista Javier Valdés, un arma en la cabeza cada vez que escribe. Es una prohibición autoimpuesta.

Cuando el victimario actúa en las comunidades de violencia su acción es vista como acto libre y natural, de venganza, justicia o valentía. Esta es la apreciación común que suele tener la gente sobre estos personajes. Se les percibe también como individuos crueles a los que hay que temer, se vuelven impredecibles y hasta admirados por un sector de la juventud que busca asemejarse a ellos. Esto ha ocasionado una especie de ritual tanto en el ámbito estético musical y narcisista y una simbología que se maneja como indicador de identidad.

El sujeto del narcotráfico no mantiene escrúpulos delimitantes. La vida representa para él un momento que hay que gozar a costa de lo que sea, no tiene un valor moral que valga la pena afianzar con firmeza

Sin embargo, esto representa una predisposición de riesgo, ya que al no tener un sentido ético existencial, las posibilidades de trasgresión son ilimitadas. Se puede cometer cualquier delito y el daño que ocasiona no será visto como tal,

sino como un acto necesario. El trasfondo de esto es el daño no sólo a la vida moral, sino que se desvincula la vida familiar. Cuando estas formas se vuelven cotidianas tenemos comunidades de violencia cuya vida social comienza por desestructurarse haciendo cada vez más difícil su restauración.

Lo que ha sucedido en algunas regiones de México señaladas por el fenómeno del narcotráfico, desde los años setenta, ha sido la desestructuración social y la desvinculación familiar que se padece tras los hechos de violencia, pues no solo se empezó por la siembra de drogas ilícitas como actividad comunitaria, sino que se acompañó esta actividad de una especie de complicidad familiar cuyos estragos también se fueron presentando desde el principio con formas agresivas de aniquilamiento del otro, del enemigo. Justo aquí es cuando tenemos que pensar en el Otro como *víctima*, como el que padece la injusticia, para usar los términos socráticos. El problema es que tal víctima, en muchos de los casos había sido victimario. El asesinato dejó de ser visto como un acto de preocupación y angustia convirtiéndose en un acto normal de la vida cotidiana, dejó de representar un riesgo social para convertirse en un acto de venganza cuyos actores solo eran ellos y supuestamente este problema no representaba peligro alguno para la sociedad. El fenómeno del narcotráfico se dejó crecer y junto con él se forjó una serie de símbolos propios de esta actividad, recreándose entre los símbolos propios de

la tradición nacional. La permeación ha sido tal, que hoy parece un serio problema resolver dónde terminan unos y comienzan los otros, por eso también el fenómeno del narcotráfico se ha convertido en un fenómeno cultural, pues de ser solo una actividad ilícita pasó a ser un fenómeno cuyas creaciones terminaron por fundirse y confundirse con las creaciones de las comunidades de cultura tradicionales. El narcotráfico desde sus inicios generó un abanico amplio de mecanismos de cohesión arraigados en una cultura doméstica que sin reacción alguna los admitió, siendo ya parte de nuestra tradición identitaria.

Lo que realmente preocupa es que todo mundo crea que la magnitud del daño es inadmisibles porque el aniquilamiento se ha extendido a ciudadanos que no tienen nada que ver con este problema. Sin embargo, el asunto se complica cuando creemos simplemente que el asesinato contra el tipo de personas involucradas es permisible. El hecho de que se agreda la vida de cualquier tipo de víctima, aun la del victimario, es en sí ya parte del problema.

Todo principio de vida nos empuja a disentir de cualquier forma de aniquilarla. Es un principio ético de por sí. Esta es la carga ética que necesitamos adjuntar a nuestros actos y percepciones, este es el lindero que necesitamos, pues nos detiene para no cometer ilícitos.

Con lo anterior volvemos a la pregunta fundamental que orienta esta investigación ¿Qué permite a unos cometer un daño y qué es lo que detiene a otros para no hacerlo? Responder a esta interrogante implica necesariamente pensar en los límites de la eticidad, que son los límites a la transgresión. Una vez que estos se sobrepasan, cualquier cosa es posible. Aquí es cuando vienen las acciones injustas, hasta los crímenes en sus más diversas formas e intensidades.

La ausencia de carga ética en los actos del hombre es un problema que parece aumentar en la actualidad, no es un hecho aislado que se cometa un daño por una intencionalidad individual. Atendiendo a una suerte de interpretación social se puede hablar de actos con una carga también social y no dudamos en que los actos criminales sean sociales, pues se condicionan por una ciudadanía cada vez más en desorden y con una confusión enorme de fines. Mientras la sociedad no tenga bien precisos los fines humanos necesarios para mantener valores como la solidaridad, el respeto y la tolerancia no habrá ciudadanos orientados a mantener como principios valores morales que les marquen pautas a seguir y límites que los detengan. Más bien sus actitudes serán guiadas por la inmediatez y con objetivos alejados de los valores morales.

Son estos principios, en la escala valoral, los que nos dejan constancia de la carga ética necesaria en nuestros actos, ya que actúan como limitantes a la

transgresión, nos restringen a cometer injusticias, y además nos permiten entendernos y convivir como seres humanos. Actúan como línea divisoria entre lo justo y lo injusto, pero esa línea no está en ningún otro lado sino en la razón del hombre. Es esto lo que sopesa Tzvetan Todorov, a propósito de los campos de concentración en la segunda guerra mundial, cuando dice que “Esta coexistencia del bien y el mal en la misma persona puede conducirnos según nuestra manera de ver las cosas, a la esperanza o al pesimismo”.<sup>53</sup>

¿Pero cómo ha logrado enraizarse en el hombre esta posibilidad de la transgresión?

El acto violento responde a una cuestión social y cuando se trata de un asunto que se corresponde con un enfoque social el tema se vuelve polémico. La violencia permite una indagatoria múltiple y en ese sentido es necesario investigar las variantes originarias de la violencia en el entorno social, desde lo económico, cultural, histórico, religioso y desde la filosofía.

Por ello es viable ventilar el posible origen social de la violencia del narcotráfico. Este fenómeno no surge como un problema psicológico, ni sus consecuencias violentas parecen entrar solo en esta categoría. Más bien la violencia que genera es reactiva, obedece a una respuesta a la lucha por liderar

---

<sup>53</sup> Tzvetan Todorov, Frente al Límite, México, S.XXI editores, 1993, pág. 169.

el consumo y el trasiego de droga, en síntesis, por la cuestión económica, pero nuestro interés lo marcan las consecuencias éticas y existenciales en los humanos.

### ***El trauma de la muerte***

Sobre el tema de la muerte V. Jankelevitch nos dice “Acontecimiento impar e incomparable, el instante mortal elude cualquier conceptualización... corresponde al grado más agudo del dolor o a la intensidad más extrema de la enfermedad”.<sup>54</sup> Un dolor sin precedentes. La defunción carece de sentido si se la quiere definir, cualquier interpretación sobre ella también; la muerte será el acto extremo del sentimiento humano, “Correspondiendo a los términos extremos de cualquier experiencia, la muerte, es decir, el hecho de morir representa perfectamente un *límite*”.<sup>55</sup> Y este “*grado mortal* no puede compararse a ningún otro grado”.<sup>56</sup>

Pero el suceso de la muerte provocado por alguien rebasa los límites de la muerte natural, es el grado máximo de la transgresión. Nadie aniquila a nadie si se mantiene a raya el imperativo de matar, el cual surge siempre de un deseo intrínseco de transgredir. Solo el *ethos* humano puede mediar como un muro

---

<sup>54</sup> Vladimir Jankelevitch, *La muerte*, Pre-textos, España, 2002, p. 215.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.219

de contención, fuera del cual todo es posible, hasta la muerte. En la muerte violenta se pierde un *ethos* en la víctima así como en el victimario, en ambos la muerte ocupa el sitio del gran dolor, lo ahuyenta.

¿Cómo ven la muerte tanto víctima como victimario? Este asunto también ocupa de una reflexión profunda por cuanto hemos dicho que el acto mismo de la muerte no puede ser conceptualizado a la manera de una muerte esperada. En este orden de cosas, Jankelevitch percibe la muerte inesperada como un fin desesperado

La muerte de alguien es un incidente, un eslabón insignificante en una cadena definida, pero la muerte propia para mí es el fin del mundo y el fin, quizá, de la historia. Pero la muerte propia para mí es el fin del mundo y el fin de la historia, en una palabra, el fin de todo aquello que no tiene nada que ver con el final de los tiempos es para mí el final de los tiempos.<sup>57</sup>

Si la muerte se constituye como el máximo dolor para la víctima, ¿qué representa en cambio para el victimario? ¿Placer y triunfo?

En la tortura que conduce a la muerte o en el homicidio confluyen los ánimos extremos que finalmente se tocan. La víctima deja de sentir dolor, la muerte no es sino una salvación. Para el victimario que inflige el dolor la muerte es su máximo momento, tras lo cual no hay nada. Igual pasa con la víctima.

---

<sup>57</sup> *Idem.*

Saciar la verdad mediante la tortura es ahora valor corriente. Se tortura a un ser humano que pasa a ser un objeto prescindible del cual se extrae hasta donde sea posible información necesaria y después se le asesina. Es el juego de aplicación de dolor, espasmo y muerte, pero este juego no deja de tener su impacto simbólico.

El proceso momentáneo de la tortura y la muerte no queda solamente en ese instante, servirá después para enviar el mensaje, sea al Estado o sea a un grupo criminal enemigo.

La vehemencia con que se manifiesta el dolor tiene la ventaja de que este no acaba solo en el asesinato, sino que se transporta más allá. Es anuncio, amenaza, advertencia, miedo, en síntesis: es símbolo, simbología de dolor y muerte, de la cual hace gala la música, el cine, el arte, la literatura. Son los elementos que se reproducen en el alma humana, no queda solo en la expectación del momento del asesinato, ni en la mirada atónita frente al cadáver, se queda en el imaginario colectivo social, intelectual, cultural. “El sujeto deja de ser un prójimo, es ahora un objeto cuyo dolor es neutralizado, reducido a un factor con el cual hay que vérselas como en un cálculo racional utilitario”.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Slavok Zizek, *Sobre la violencia*. Paidós, Argentina, 2009, p. 61.

La tortura y la muerte en el crimen organizado deben hacer sentir el dolor en el otro. *Este ya no es un ser humano*, entonces la muerte cumple su papel de un signo que hay que dejar. Hacer sentir al enemigo que ya no es nada, *nadie*. Con ello se pierde para siempre el sentido ritual de la muerte en el mexicano. El culto a la muerte ha dejado de estar en el imaginario colectivo de los mexicanos como parte de la interioridad ritual de nuestro carácter melancólico (como lo sugiere Roger Bartra)<sup>59</sup> para convertirse en una experiencia vital como espectadores y como partícipes. El sentido melancólico pasó a ser un acto desprovisto de emotividad sentimental que nos da la posibilidad de ver la muerte como un hecho relacionado siempre a las formas violentas del ser del mexicano y no como una manera de vivir y de sentir nuestro destino. De ser una vivencia mítica pasó a ser una vivencia descarnada, temerosa y siniestra. Había en el alma de los mexicanos una suerte de convivencia (y por qué no, de connivencia) pacífica con la *muerte, con el muerto*, se nos permitía acercarnos al moribundo para la última despedida. Sabíamos que descansaría en paz, que su alma podía eternizarse en la tranquilidad de nuestros recuerdos. La muerte de un ser querido era una especie de *sacrificio* relacional del hombre con dios. En el crimen organizado, la muerte no tiene nada que ver con el sacrificio, pues no se revela ningún ritual del cuál pueda formar parte. La muerte no se

---

<sup>59</sup> Cfr. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis*, Editorial Grijalvo, México, 1987.

sacraliza, antes bien es una empresa que proporciona poder a quien la causa, se asesina con miras a lograr más poder. La muerte ha dejado de ser un acto libre. Antiguamente el sacrificio se podía esperar como una forma de relación y esperanza con una mejor vida en el más allá. Pero hoy la muerte es punto final, tras la cual no hay esperanza, se presenta como un acto frío, lúgubre, sin sentido. Así lo deja como testimonio el cúmulo de asesinatos y sus diferentes formas en que se llevan a cabo. Así lo dice, tajante, Jankélevitch “La muerte en cambio, detiene todas las funciones a la vez, la respiración, la circulación de la sangre, los latidos del corazón, todo el metabolismo entero: la cuchilla de la nada liquida la cuestión de un solo golpe”.<sup>60</sup>

La simbología creada alrededor de la muerte en el narcotráfico devela también sutilmente ese vínculo entre la voluntad de poder y el impulso de muerte, entre la vida y la muerte, entre el poder del yo y la debilidad del otro. En esta relación, todo acto de asesinato crea una simbiosis irreparable entre la víctima y el victimario, en la que ambos poseen la idea de una muerte redentora. La muerte les exime del dolor, del extravío, ambos la esperan como un destino, el único destino cierto. Por eso no hay un temor a Dios, aunque sí se profesa una fe interna que llega a jugar el papel de sustituto de carga ética que tiende a reprimirle sus impulsos. Esta fe interna las veces de instrumento

---

<sup>60</sup> Jankélevitch, Vladimir, *La muerte*, Pre-textos, España, 2009, p. 222.

de exculpación del ejercicio de crueldad que se comete. Se toma a Dios como pretexto, en tanto purifica para luego (auto) otorgarse la libertad de continuar con los excesos.

Slo queda decir que la nobleza de la muerte ha sido transfigurada con esta voráGINE criminal; ya no podemos despedirnos más de nuestros muertos ni recibir su bendición eterna. Quién sabe dónde queda el alma, asunto complicado si apenas se sabe dónde queda el cuerpo. El cuerpo hecho pedazos.

¿Acaso estamos *perdiendo* también el alma? ¿Qué nos queda si perdemos el temor, si hemos perdido el mayor de los temores que es la cercana experiencia de la muerte? ¿Podremos temer a un castigo divino si se ha perdido el sentido de la muerte? ¿Qué nos queda tras esto, sino expiar nuestra culpa en el hombro del Otro?

Tendremos entonces como cometido recuperar a este Otro, darle su verdadero significado y enseñar a quien lo necesite que debe situarse en la mirada del Otro, verse a sí mismo desde el otro que él mismo puede ser, como dice Levinas.

***El cuerpo, vehículo de significaciones.***

¿Cuál es el rol del cuerpo como factor de peso en el papel que juega el hombre hacia el interior de los grupos criminales y cómo en función de ese rol se excluye a la mujer? ¿Por qué mayormente es el sexo masculino el que interviene en los procesos criminales? Para P. Bordieu

el trabajo de transformación del cuerpo... produce unos hábitos sistemáticamente diferenciados y diferenciadores... A través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, los que hacen a la vez propensos y aptos para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, etc.<sup>61</sup>

Durante mucho tiempo la división social del trabajo se definió en función del sistema del cuerpo, la estructuración de la economía social y política se basó en lo fundamental en la masculinidad.

El poder de seducción se cimentó, al menos en el crimen organizado en un manejo de la masculinidad como prototipo ideal del transgresor. En términos más bien morales, los códigos de honor estaban relacionados con un criterio sexual que permitía únicamente a los hombres ser partícipes del tráfico o de las venganzas; a las mujeres correspondía el papel de espectadoras, anfitrionas o compañeras del infortunio o del “éxito”. Los actos de la violencia estaban

---

<sup>61</sup> Pierre Bordieu, *La dominación masculina*. Anagrama, España, 2000, pp. 74-75.

destinados solo a los varones, pues se entendía que eran actos de virilidad, “las mujeres, por su parte, deben mantenerse en su puesto para confirmar al hombre como tal. Esa pasividad exigida por las normas culturales construye a la mujer como un ser dulce e inerme, normalmente incapaz de violencia asesina”.

62

En un principio se entendió el cuerpo femenino como algo sacro, porque la mujer era el ícono sagrado de la familia y el umbral de una moralidad a toda prueba, así lo percibía la sociedad mexicana en su historiografía social. La madre despertaba una mixtura de sacrificio redentor y pureza humana que la hacía aparentemente intocable. La figura femenina era explotada como un símbolo del sufrimiento histórico del mexicano. Impensable entonces un acto de violación o agresión a ella, pues el castigo se imponía con rigor extremo; paradójicamente la manera más profunda y grave de ofender a alguien era tocar el hilo sensible del parentesco materno.

¿Cómo fue cambiando la simbología del cuerpo femenino hasta convertirse hoy en una figura cotidiana del escarnio? ¿Cómo evolucionó nuestra sociedad a un estado actual en que la laceración y el mercadeo del cuerpo femenino se volvieron permisibles y reiterados, lejos del arquetipo redentor?

---

<sup>62</sup> Robert Muchenbled, *Una historia de la violencia*. Paidós Contextos, España, 2010, p. 33.

Este fenómeno despertó el interés al ser el cuerpo femenino una forma de existencia reverenciada. En cambio lo masculino llegó a representar la figura del dominio relacionada siempre a la agresión y la violencia; la masculinidad segmentaba el ser humano y lo envolvía en una estela de “engendro del mal” capaz de ejercer el dolor como forma de un poder impositivo. De ahí en adelante el cuerpo sirvió en los grupos criminales como un “vehículo de representaciones y prácticas particulares” dejando de ser el cuerpo diferenciado, masculino y femenino, abriendo así la posibilidad de que también las formas de la violencia fueran indistintas. Al cuerpo significado, hombre o mujer, lo convirtieron en cuerpo significante: victimario y víctima a la vez, mera corporeidad doliente, emblema del dolor y del temor, capaz de transmitir un mensaje personal o social, así “los cuerpos muertos del narcotráfico son entendidos en este texto como mensajeros del terror cubiertos de significaciones”.<sup>63</sup> El cuerpo sin más patentiza una estructura de la barbarie olvidando el rol social diferenciado adquirido a lo largo de la historia.

En la violencia criminal el cuerpo de la mujer habrá que entenderse en la misma dimensión que el cuerpo masculino. Esto no quiere decir que dejemos de lado sus diferenciaciones, más bien entendemos que en ciertas formas de división social del trabajo, y el crimen organizado lo es, el cuerpo tiene tal

---

<sup>63</sup> Lilian Paola Ovalle, “Ajuste de cuentas, muerte y drogas en Baja California”, en *Arenas. Revista Sinaloense de Ciencias Sociales*, número 10, UAS, México, p. 84.

relevancia que marca la forma en que el hombre y la mujer cumplen un determinado papel en él, haciendo posible la integración del cuerpo femenino a la economía política. El sector de servicios, por ejemplo, está ampliamente dominado por la mano de obra femenina.

Lo que vemos ahora, es la fuerza que adquirió el cuerpo femenino en el crimen organizado, desde un ícono sexual, hasta un “contexto” lleno de significaciones mortales. Un sujeto vuelto casi un objeto “prescindible” transformado socialmente en un vehículo eficaz en la semántica del poder masculino.

El reconocimiento a la equidad de género no ha sido cabalmente entendido, sobre todo en sectores sociales de exclusión como en los grupos criminales. Por un lado la mujer ha sido incorporada a la economía informal del narcotráfico cambiando también su relación moral con el resto de los ciudadanos; su cuerpo también se incorporó como mecanismo doliente capaz de sufrir tortura y muerte violenta; y por otro, el rol del cuerpo tiene una implicación más, relacionada con la virilidad, en el campo del tráfico de las drogas.

¿Por qué el fenómeno de la violencia está marcado por un tipo de delincuencia juvenil? Los datos dados a conocer por las autoridades judiciales en México y Sinaloa, estiman entre los 17 y 25 años la edad promedio de los homicidas.

Varios factores influyen y parecen determinar que los jóvenes, radicados en esta edad, sean en mayor proporción quienes delinquen cotidianamente. Tal vez porque aún no forjan su proyecto social y familiar de vida; porque su carácter juvenil les hace más arrojados y temerosos; o porque “la sociedad los empuja a definirse en relación a una ética de la virilidad”<sup>64</sup> que debe ser mostrada en la competencia y la lucha rival; o porque “cuando los jóvenes resultan demasiado numerosos, tras un periodo de paz y de progresión demográfica, las tensiones entre las generaciones se agravan”<sup>65</sup> ocasionando un incremento en los niveles de agresividad social.

Como quiera que sea, la agresividad juvenil muestra la amenaza que a temprana edad comienza a evidenciar un tipo de sociedad resquebrajada en sus “valores colectivos en los que se basa la perennidad de una civilización”.<sup>66</sup>

¿Cómo el adolescente o joven enfrenta al mundo que vive en torno suyo y al cual no termina por comprender?

---

<sup>64</sup> Robert Muchenbled, *Op. Cit.* p. 31.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 26.

Este mundo le rodea y lo sostiene, lo presiona, le invade su intimidad, le “orienta” la vida en un sentido que ya no es propiamente el del interés familiar cercano, terminando a menudo por aislarlo y enfrentarlo con el colectivo más cercano.

En esta relación con el mundo el joven establece una disputa que le sumerge en una violencia incomprensible y en la cual encuentra un medio de respuesta y de defensa. Esto tiene que ver con un sentido y un ideal de la virilidad y viene a ser el soporte de su actitud y su inserción en el mundo social que le corresponde, a veces yendo más allá de las propias fronteras de sus límites comunitarios, así “el lazo primordial se establece entre la violencia y la virilidad, una noción definida por cada sociedad dentro del marco de la determinación de los géneros sexuales cuya existencia reconoce”.<sup>67</sup>

En la estrategia del joven delincuente, la virilidad cuenta como un factor fundamental que se conjuga con mecanismos internos como el placer, el deseo y la aspiración en un intento por demostrar capacidades y rupturas ante los demás como una forma de competencia, pero también de voluntad de poder.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 25

### *El crimen organizado, las formas simbólicas y la juventud mexicana*

El entusiasmo del crimen organizado en México ha permeado diversas esferas sociales del ámbito público. Un fenómeno que surgió como un asunto de carácter privado por sus propias condiciones de seguridad interna fue reproduciendo y ampliando su espectro hasta convertirse actualmente en un tema que atañe la seguridad nacional.

Su impronta económica, reducida en un principio al ámbito familiar creó un simbolismo propio que poco a poco trastocó otros ámbitos de la vida mexicana. La política, la cultura, la educación y la ética han sido escenarios modificados, transfigurados por el fenómeno polimorfo del crimen organizado.

Las vertientes esenciales de la cultura sufrieron este impacto de forma tal que se modificaron símbolos, tradiciones, maneras de ser, o bien se crearon otros de nuevo cuño que quedaron formando parte del imaginario colectivo y del ámbito familiar. Además, parte de la obra estética y artesanal orientó su creatividad a reproducir, a veces de manera crítica y en otras de manera interesada, arquetipos y simbolismos relacionados al narcotráfico.

Es suficiente mencionar cómo la industria cultural aprovechó sobremanera esta situación. El cine y la televisión, por ejemplo, masificaron la idea

agonística de la justicia frente al mal en películas y telenovelas que a partir de los años setenta estuvieron relacionadas con el tema. Las artes plásticas también tomaron como tema las figuras del desencanto surgidas en el narcotráfico. Pintaron su obra en las capillas, en sus domicilios o simplemente en su propio retirador. Rostros, armas, “santos paganos”, autos, plasmados en aquellos lienzos y muros evocaban los días de emoción y de riqueza ilícita.

La fotografía también hizo lo suyo llevando a exposiciones y certámenes nacionales o internacionales los cuerpos dolientes y masacrados de nuestra gente.

Por su parte la música, podemos afirmarlo, juega el papel de ícono de la creación cultural amarrada al narcotráfico, pues una proliferación hastiada de corridos que hacen apología de la violencia vio crecer su cauce sin ningún muro que la contenga. Y no se trata de contenerla de manera forzada, sino de crear alternativamente un cúmulo de formas alternas de expresiones culturales que minimicen ese arraigo.

En ciertos sentido la música ha permeado la emotividad juvenil logrando hacer más persistente la condición moral proclive al acto de transgresión a la vez que este mismo es caldo de cultivo para la proliferación de aquel. Hay que decir que la música también ha modificado sus contenidos según se modifican

las formas de la violencia. Basta escuchar o leer la letra de un corrido de narcotraficantes de hace treinta años para ver cómo es tan solo una expresión épica de la transgresión desde el tráfico y el contrabando y compararla con una composición actual de descripción cruda y violenta, ya no semántica, de cuerpos desmembrados, calcinados o descarnados.

Esta expresión narrativa de la violencia extrema juega ahora el papel de distractor de la mentalidad juvenil moldeada antaño por manifestaciones quizá banales o moderadas de la música misma, pero actualmente saturada de una imagenología de cuerpos adoloridos.

Movimiento alterado ha llegado a ser un típico modo real y virtual de organización de la música de apología de la violencia cuya aceptación supera cualquier ícono de expresión similar.

La literatura creó incluso un nuevo género de narrativa: la literatura del norte. Nuestra literatura sinaloense figura ya entre las creaciones literarias más importantes de nuestro país. Sobresale Elmer Mendoza creador de una forma narrativa y semántica reproductora del modo de ser y hablar propia del sujeto social escindido y acorralado por el narcotráfico. *Asesino Solitario*, *El amante de Janis Joplin*, *Efecto tequila*, *Balas de plata*, y *La prueba del ácido*, son ya

un referente de este género en la literatura mexicana y específicamente en la nortea.

Así mismo, la propagación de mitos y ritos religiosos relacionados con este fenómeno social tuvo pleno auge con figuras como Malverde, la Santa Muerte, la santería, san Judas Tadeo, o “san Nazario”, los cuales han mantenido unido el vínculo entre la pobreza y la abundancia, entre el peligro y el éxito, entre la vida y la muerte, entre la fe y la esperanza.

Desde este eventual análisis solo queda entender y aceptar que las formas de la identidad tradicional de nuestras comunidades han sido permeadas abiertamente, es decir, sin ningún “contrafuerte” que les haga resistencia.

El problema central de todo esto es que se va construyendo un tipo de identidad social y cultural a partir del fenómeno de la violencia del crimen organizado que desplaza y a veces domina las identidades tradicionales. Así, podemos entender cómo es que comunidades enteras se han identificado social y culturalmente con este fenómeno, pues en un principio fueron comunidades con valores tradicionales, pero una vez que sus actores encaminaron sus vidas hacia esta actividad se configuró entorno suyo una amorfa variedad de cánones que sustituyeron a los ya existentes. Cambios en los estilos de vida, en los comportamientos, en la disposición de bienes, en un tipo de relación

jerárquica hacia los demás, modificación del estatus social y cultural de gran parte de las familias sinaloenses, pero otra parte de la población que no optó por estas maneras de ser también sufrió sus consecuencias.

El orden tradicional de las comunidades mexicanas empezó a sentir una suerte de agonía, pues gran parte de su vida cotidiana fue permeada por símbolos emergentes surgidos a la luz del narcotráfico y la violencia.

Toda comunidad mantiene mecanismos de cohesión cultural que permiten un tipo de identidad auténtica que la mantiene felizmente unida. Mecanismos que se dan de manera simbólica o de manera imaginada. Benedict Anderson plantea la tesis de que hay comunidades cuyos mecanismos de identidad son imaginados; a estas las llama comunidades imaginadas. Son mecanismos que permiten la construcción social y cultural de los individuos, sean simbólicos o sean imaginarios.

Sin embargo, existen también mecanismos de tensión cultural que surgen propiamente de las comunidades tradicionales o provienen de comunidades externas. Este tipo de mecanismos juegan el papel de tensores de la cultura porque suelen romper con los esquemas de vida tradicional y/o colectiva de las comunidades de cultura, solo que dejan su impronta al forjar también un tipo de identidad que ha sido llamada identidad inauténtica. Este es el caso del

narcotráfico. Genera mecanismos de tensión cultural porque su actividad no engrandece ni dignifica humanamente, signo éste primordial de toda cultura que se precie de serlo.

Destaca el hecho de que entre los mecanismos de cohesión y los mecanismos de tensión hay una permeación cultural que difícilmente permite distinguir los límites entre unos y otros, pues tienen la misma genealogía: los actores que los practican forman parte de la misma comunidad o de la misma familia. De otra manera ¿Cómo distinguir entonces entre un ciudadano que gusta de la música de apología de la violencia, pero que no forma parte de ningún grupo delictivo, de aquel que lleva como estigma la práctica de alguna actividad ilícita? Esto es difícil de señalar por cuanto ambos forman parte de una sociedad común que los envuelve.

A la vista parece difícil superar y distinguir los elementos que conforman a unos y otros por esa permeación de que hablamos. Los elementos de la identidad tradicional son adoptados y luego estereotipados por el crimen organizado para luego ser regresados a la comunidad de cultura de que han surgido, pero ya como símbolos propios de los sujetos del narcotráfico.

En una permeación cultural de esta naturaleza hay una transfiguración de la identidad que torna difícil una distinción clara y distinta. Por lo que también se

vuelve difícil resolver las fronteras de identidad cultural desde un solo ámbito de la vida pública.

Lo menos aceptable es que esta situación pueda ser enfocada desde una perspectiva militar, pues lo único que se logra con ello es lastimar la red difusa de identidades ya permeadas y forjadas, además, cierta complicidad latente entre la esfera política y militar con los narcotraficantes parece dar por hecho que no es la vía más idónea.

Una política de estado que atienda los diversos ámbitos tanto económicos como sociales, culturales, religiosos, éticos y jurídicos atenuaría en parte esta situación, donde el medio por excelencia ha de ser una estrategia de carácter educativo que incluye un sólido programa integral de atención a la juventud mexicana. También es prioritario para tal fin un marco jurídico que garantice la legalidad, la equidad y la justicia social en todos sentidos. De tal modo que la solución unívoca y dudosa, que el gobierno mexicano ha venido ejerciendo, levanta toda sospecha y crítica al no haber resultados inmediatos evidenciando con ello la certeza del señalamiento como un estado fallido

Lo anterior es, en efecto, un reto para el propio sistema educativo mexicano, el cual por sí solo, sin una orientación integral para atender la transfiguración identitaria y moral de los jóvenes surgida desde el fenómeno del narcotráfico

no podrá coadyuvar en la pronta solución a los problemas culturales de nuestra patria.

No hay manera de proteger o blindar a nuestros jóvenes del acecho y el peligro del crimen organizado y sus creaciones culturales si no es mediante una formación valoral, ética y ciudadana y un impulso a la creación cultural que atienda a los principios más elementales de la formación y la integridad humana para contrarrestar los íconos mediatizados de la transgresión; y no la hay sin una justa y equitativa distribución de la riqueza que atenúe el problema, ya antropológico, de la pobreza, tampoco puede haberla mientras no se elimine la corrupción como forma de subsistencia natural de los actores públicos en el ejercicio de gobierno o como práctica generalizada de muchos mexicanos. Tampoco la habrá si no hay una aplicación confiable de las leyes que garanticen la equidad y la justicia.

*¿Es la educación una alternativa posible a los embates culturales del narcotráfico?*

Para Bourdieu el saber en sí mismo es un portador de cambios y el sistema educativo es un complejo de saberes que normalmente conduce a cambios en los estudiantes, de manera interna, y en la propia sociedad en que opera.

¿Cómo se ven estos y cómo tienden a transformar socialmente a la comunidad? Es un tema en constante debate y que se postula todo proyecto educativo. Hoy se habla de la sociedad del conocimiento, pero también de la sociedad de la violencia.

La educación libera, en una dialexis que permite al hombre mirar la verdad en toda su plenitud. Sin embargo, la orientación que deberá tener el conocimiento en las aulas no ha de estar exento del ingrediente ético, pues una educación que carezca de la enseñanza valoral o axiológica incluida en las diversas disciplinas como las propiamente filosóficas, destinadas a ser objeto de enseñanza de una formación exclusivamente humanística, se estará forjando una educación carente de los más mínimos valores que pudieran contener y reorientar las malformaciones sociales en el campo de la cultura y que, para el caso que nos ocupa, vemos surgir a partir del narcotráfico.

En cuanto a los jóvenes se refiere, hay dos aspectos sustanciales que corresponde al Estado tomar medidas. Uno es la falta de empleos, pues actualmente tenemos una economía inequitativa que poco hace por su juventud, el otro es el ámbito educativo. Con siete millones de jóvenes que no estudian ni trabajan, el problema suele ser de enormes magnitudes, ante esta situación el Estado está obligado a atender este rubro que sirve como una estructura de control, si lo vemos como lo indica Foucault, a través de la

escuela y que al mismo tiempo puede ser un arma liberadora capaz de promover un cambio social.

Interesantes estudios han dado cuenta del arraigo que ha tenido el fenómeno del narcotráfico en los jóvenes universitarios, tanto en la vertiente cultural como en el modo de ser, asunto por demás preocupante como para que el Estado atienda estas fallas. Los esquemas lógicos y actitudinales así como la economía del consumo acechan cada día con más entusiasmo a los estudiantes, invirtiendo el modo de ver la educación y el empleo productivo como formas de vivir la humanidad que nos corresponde.

¿Qué papel juega la escuela y el modo de producción capitalista en el destino de los jóvenes mexicanos? ¿Atender estos aspectos de la vida civil sería una atenuante para controlar la violencia? ¿No sería la escuela, como mecanismo de control, un medio eficaz para mediar ante la violencia?

Pareciera una paradoja el dictum de que a mayor educación menor grado de transgresión, pero el asunto es que el impacto del narcotráfico como un problema cultural no se da con mayor medida en los espacios escolares, pues también afecta otras esferas de la vida pública donde los jóvenes apropian sus símbolos que llevan al espacio escolar convirtiéndolo en ámbito de su reproducción.

¿Cómo entonces estructurar un modelo educativo enfocado a disminuir estos efectos persuasivos de la violencia cuando el proyecto educativo no lo contempla como un problema a resolver? ¿Pueden los programas académicos por sí solos desestructurar una permeación intensa de los elementos culturales surgidos del narcotráfico?

Estas interrogantes suponen un reto imperioso al sistema educativo mexicano, el cual sigue arrastrando vicios y obsolescencias que no le permiten adentrarse en una reflexión profunda de un problema que ha surgido y se ha masificado recientemente y para el cual no tiene respuesta aún.

El sistema educativo mexicano debe incorporar en lo inmediato su discusión con una estrategia que involucre a los académicos e investigadores en un tema de necesidad actual, pues hemos pasado de la simple violencia a la barbarie, de esta al horror y de este al terror, creando una desestructuración social y psicológica en las comunidades de México. La geografía nacional ya se divide para una inmensa parte de la población en regiones dominadas o disputadas por uno u otro grupo criminal. Además la industria cultural relacionada con este fenómeno parece incentivar más la actitud proclive de los jóvenes hacia el mismo.

Estas son razones de peso para empezar a debatir en el ámbito escolar la pertinencia de la incorporación de estos temas a la educación y la cultura nacional.

## VIII. La estética de la violencia

La violencia es también un acto creativo, pues “los actos violentos son actos creativos porque la violencia nunca es el resultado de un mecanismo automático (social o cultural)”.<sup>68</sup> Como tal, una comunidad busca superar su violencia mediante la imaginación creadora. Siguiendo este razonamiento, se puede hablar de una estética de la violencia, entendiendo a esta como una praxis creativa en el ámbito de la cultura -y al mismo tiempo en el de la industria cultural- y definiendo cómo los constructos culturales de la violencia se vuelven parte fundamental de nuestra vida cotidiana desde un sentido estético. No se trata de una banalidad estética pues este tipo de creaciones, surgidas en ámbitos de violencia, suscitan rasgos de identidad y cohesión social en ciertos ámbitos de la ciudadanía que se incorporan como parte de la vida íntima y discursiva.

Cuando hablamos de una estética de la violencia, hablamos de cómo a partir de la creación sensible el sujeto busca dar sentido a una existencia como constructo antropológico posible, alternativo a una normalidad cotidiana impregnada de criminalidad.

---

<sup>68</sup> Mario Barbosa, y Sonia Yébenes, *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, Anthropos-UAM, España, 2009, p. 209.

Si bien esta creación no llega a tener en algunos casos -pensemos en la música- los alcances de una elaboración sublime, al menos podemos compartir la idea de que surge como una creación sensible incipiente que cae en el rango de lo estético desde un cierto aspecto.

Y es que no hay límites posibles que marquen fronteras entre una obra estética de folclor y una creación formal. El problema no es la creación sino la percepción de la obra, no es la obra en sí, sino el receptor quién valora la calidad y condición de una obra, así, la música de apología del crimen organizado es aceptada o no, según el criterio de quién la escucha; lo mismo pasa con el cine, la novela, la arquitectura o las artes plásticas. Es necesario partir de la consideración de una estética creativa de la violencia (pues la violencia también empuja la creatividad) propiciadora de una veta cultural que cada quien construye a su manera. De un acto de la voluntad violenta que crea dolor surge un acto estéticamente creador.

¿Cuál es la vertiente a seguir para entender siquiera las formas de relación entre la pasión que empuja a provocar el sufrimiento y la pasión que empuja crear un mecanismo de goce estético? Entre el acto delictivo y el creativo se mantiene un vínculo que aún hay que desentrañar. Del mundo de la delincuencia también surgen quienes, en un afán creativo, realizan la creación estética: artes plásticas, escénicas, literatura, artesanía, cinematografía y hasta

poesía. Y es que la praxis de la violencia tiene sus momentos de poiesis. Para María Guadalupe Pacheco, estudiosa de la creación literaria y estética de la violencia “El mal se convierte en tentación estética para quienes están hartos de las delicias cotidianas y, por eso, buscan lo supraterrreste en lo infraterrestre”.<sup>69</sup>

Este vínculo parece no tener respuesta. ¿A qué se debe que la violencia inspire la creación de obra de arte y literatura? ¿Es acaso la pulsión violenta una voluntad creativa en vez de voluntad destructiva? Al respecto, la investigadora nos dice:

...vemos que pese a que el problema del mal puede formularse en el arte, parece -igual que lo vivimos en la realidad- no tener respuesta alguna, pues es en el drama humano muestra de su insatisfactoria y descontenta postura frente al destino.<sup>70</sup>

Esto nos crea un problema. En la filosofía de Platón había una entera conexión entre lo bello y lo bueno, y en tal sentido, la obra de arte era una creación vinculante entre la ética y la estética, así como los actos justos y buenos eran notablemente bellos. Lo bueno es bello. Pero cómo aceptar, entonces, el acto creativo surgido de la violencia, o en condiciones de violencia si ésta se corresponde con la crueldad, con el mal. ¿No sería esto una contradicción? En el acto estéticamente creativo el arte se aparta de la violencia que la

<sup>69</sup> María Guadalupe Pacheco Gutiérrez, *Hiperviolencia*, UNAM- Porrúa, México, 2008, p. 27

<sup>70</sup> *Ibíd.* p. 30

motiva, el arte es una forma de construir lo que la violencia destruye. Si la violencia criminal convierte al hombre en un instrumento, el arte lo revaloriza convirtiéndolo en un fin.

Sin embargo cuando la industria cultural ve al arte como mercancía, convirtiéndola en valor de cambio se da una tergiversación del verdadero sentido de la creación estética, entonces los actos del hombre que la obra de arte trata de representar se abren al mundo como espectáculo, ya que se trata de violencia criminal se escenifica la muerte como un espectáculo.

.....

### ***La muerte como espectáculo ¿un instinto de preservación?***

El papel del artista es mostrar simbólicamente el suceso de violencia sin ánimo de volverlo espectáculo. Sin embargo, hay artistas que han hecho del luto humano una muestra espectacular llamando la atención de los “espectadores”.

Hay casos en los que el artista lleva el suceso al paroxismo sensacionalista del espectáculo, y no se puede advertir, o al menos no con seguridad, si su obra es crítica o reproductiva. En todo caso, es el criterio libre de la opinión pública quien define su postura a partir de la mirada de su obra.

En estos casos, al perderse el carácter moral, lo peor es que la muerte, el asesinato, se vuelva un suceso espectacular, una especie de sacia morbos, reproductor de esa indolencia con la que nos topamos día con día.

Y es que se aprecia que la prensa y el artista, quizá involuntariamente, juegan el papel de intermediarios del crimen organizado. Difunden sus mensajes, cuentan y dibujan sus muertos, los dan a conocer, correspondiendo finalmente al objetivo de los grupos criminales, pero a veces se juega contra lo que comúnmente se cree un valor moral: el respeto a la digna privacidad de la persona, hecho por el cual se puede perder hasta la vida.

Convertir el asesinato en un espectáculo es buscar potencializar la ignominia a grados inconcebibles, convirtiendo el dolor en algo llevadero. Cuando la publicidad sobre la muerte se realiza cotidianamente uno no puede más que presenciarla como un suceso normal nada sorprendente.

Este es, en un momento dado, el modo en que la ciudadanía soporta la estadística del asesinato. Hace que la muerte violenta del crimen organizado sea más llevadera.

Como todo fenómeno social, el narcotráfico ha ido cambiando de una actividad cerrada a una actividad abierta, incluso mediática. Las creaciones simbólicas se han extendido a través de una red publicitaria y mediática sin límites. Esto sucede en el ámbito musical, con *movimiento alterado*, por

ejemplo, o en el caso de la moda a través de la cual se busca estatus e identidad entre los grupos delincuenciales.

Lo mismo pasa con las formas de exterminio del otro, del enemigo. Se lacera el cuerpo, se lastima, se cercena, se decapita, pero no sólo eso, se le exhibe como una forma de convertirlo en un vehículo de significaciones. Hoy se asesina en serie para que el escarnio sea mayor, y que las víctimas dejen de ser una pena y se convierten en espectáculo de terror. ¿Qué formas simbólicas del se transmutan para producir en el ser humano el doble mensaje que se pretende: el de provocar temor y a la vez una interiorización de la normalidad del exterminio? Los procesos dolorosos causados por la violencia del crimen organizado, así como la exhibición de los mismos, es una vertiente novedosa de nuestros tiempos hipermodernos que todo lo banaliza y lo desacraliza.

Los extremos de la barbarie se han dejado sentir como nunca antes. Infinidad de páginas de internet muestran en videos los momentos de las mutilaciones y ejecuciones de las víctimas. Espectacularizar la muerte y el asesinato es un hecho del momento que no había pasado antes, solo cuando se convocaba a todos para hacer escarnio de algún delincuente y sirviera como un ejemplo público de lo que no se debería hacer. El cuidado de la moral ciudadana reclamaba este tipo de actos, pero lo que actualmente está en juego es precisamente esa moral, que por tales actos se evidencia más su

resquebrajamiento. Nos queda frente a esto entender que entramos al juego espasmódico de presenciar la muerte como esperanza o la muerte como espectáculo.

Más allá del temor que la publicidad moderna sobre las muertes violentas pueda ocasionar, la espectacularización de la muerte disminuye la capacidad de asombro. Cuando un hecho es dado a conocer permanentemente se vuelve una rutina. La muerte en este caso se torna no angustiante sino *tediosa*. Proliferan estados de ánimo de desapego, de un no querer saber más o de una desatención del sentido humano. Los límites entre la vida y la muerte son fronteras olvidadas, lo que le quita el grado de importancia a una o a otra; ni siquiera se sabe por qué se vive o por qué se muere.

Nuestro mundo pasa por ser, en su mayor parte, un mundo *videns* cuya principal perspectiva es la imagen. En tal caso la vida cotidiana pasa por inspirarse más en la percepción que en la propia reflexión de lo que acontece. Así, se nos inunda de una serie de imágenes televisivas y de medios impresos que poco o nada incitan al análisis de situaciones de la vida diaria. Nos acostumbramos a ver, más que a pensar diría G. Sartori<sup>71</sup>. Como él mismo lo percibe, nuestra cultura está más arraigada en la imagen que en la palabra, que en el intelecto. Nos es difícil, por lo tanto, que las imágenes transmitidas sobre

---

<sup>71</sup> Cfr. Giovanni Sartori, *Homo Videns*, Taurus, México, 2000.

la violencia del crimen organizado se tornen una constante cotidiana con alto número de tele-espectadores, al grado de convertirse en una especie de afición. Me refiero a la imagen del asesinato como un espectáculo cotidiano.

El vínculo cotidiano entre la muerte, la imagen y el espectador se convierte en distensor de la angustia, pues suele adecuar la conciencia a situaciones de riesgo, la cual de otro modo es una conciencia huidiza.

El asesinato y los diversos modos de tortura que se exponen mediáticamente llenan los espacios mentales y vitales de los ciudadanos, sin embargo ya antes de llegar a esto se nos ha inundado de imágenes vivas de una estética de la violencia que predispone al ser humano a actuar violentamente.

No acertamos a precisar cuál sea el origen de esta atracción visual hacia las imágenes del mundo de la violencia tras la cual encontramos una simbología capaz de interiorizarse humanamente, propiciando una identidad imaginada alrededor del narcotráfico. Identidad perceptible a través de una vestimenta adornada con íconos como la santa muerte, calaveras y cráneos, dibujos que simulan impactos de bala, armas de fuego y hojas de mariguana, entre otros. El caso más significativo quizá sea la admiración de videos de tortura así como la cantidad de visitas webs de *movimiento alterado*, con más de nueve millones de entradas.

Esto ha tenido su impacto social. Una gran cantidad de jóvenes asumen esta iconografía y llevan a cabo prácticas sociales de imitación mostrando así su inclinación por el fenómeno que los genera y hacia el cual sienten también un tipo de admiración.

Lo anterior hace pensar que la perspectiva estética visual, respecto al fenómeno de la violencia, es ampliamente interiorizada de manera colectiva. Y no es que la visualización de este tipo de imágenes genere la violencia, sino que viene a ser un ámbito propicio de reproducción de la misma. La apropiación de las imágenes de la muerte y la tortura distensionan el temor social, sirven como un vehículo de representaciones internas que apaciguan la angustia colectiva, pero también pueden llegar a interiorizarse como signos de identidad impactando en una predisposición social hacia el crimen organizado o hacia su aceptación.

Los signos de la identidad no son solo signos ambiguos, son signos palpables alrededor de los cuales grupos de personas comparten algo en común. El propio sentimiento de identidad es una imaginación del individuo que gira en torno a estos signos. Los símbolos sintetizan, hacen coincidir el sentimiento o la conciencia de las personas, por eso son interiorizados y expresados en actos o discursos que demuestran cierta unidad en cualquier ámbito de lo humano, pero además se pone en práctica en un medio social. El crimen organizado

mantiene ciertos signos que permiten una unidad, no solo identitaria sino una unidad estructural, pues los signos de que se sirve les permiten crear mecanismos de identidad para la sobrevivencia. Cuando estos signos se vuelven colectivos se está produciendo una sociedad identificable con este tipo de violencia criminal.

## **IX. El Estado mexicano y el crimen organizado**

Ante el narcotráfico, podemos decir, el Estado mexicano ha perdido ese monopolio exclusivo que era su fortaleza ante un poder marginal nacido de la sociedad civil y que ha hecho que los movimientos políticos y sociales no pudieran: desvencijarse el control del poder pleno y tradicional mediante el uso de la violencia criminal.

Se perdió la fortaleza que representaban las figuras de la tradición mediante las cuales se había sostenido el Estado mexicano como el cacicazgo, el caudillaje, los sacerdotes, los maestros, el policía, ante esto surgieron líderes ajenos a esa institución, que suplieron y supieron acomodarse entre la sociedad civil, entre los que figuran en importancia los narcotraficantes, sobre todo desde finales del siglo xx. La población encontró en ellos símbolos que, en muchos sentidos, resarcieron carencias e injusticias.

El esquema estructural del poder político en México siguió este modelo patriarcal y caudillista con cierta exageración. Durante los siglos xix y xx fue regido por un Estado monopartidista, manteniendo en el poder a un solo partido, un mismo esquema de dominio político, una misma estructura, tan sólo cambiando la figura. Esto hizo más difícil el juego democrático, pues cualquier acto, manifestación o grupo que pudiera poner en riesgo el control del Estado era inmediatamente reprimido. Hasta cierto punto el Estado

mexicano cumplía así el rol de dominio para el que estaba destinado ideológicamente.

El problema es que, en el ánimo del control burocrático, moderó las relaciones con grupos delincuenciales a los cuales, se suponía, debía mantener bajo control. Las reglas del juego social las ponía el Estado mexicano. Sin embargo, más allá de esto, permitió el avance de grupos que a la postre le fue imposible controlar, y perdió el rol de mediador al permitir en su seno una red de corrupción que dañó sus objetivos de tal manera que ya no pudo ejercer una autoridad jurídica, ni moral, ante la sociedad civil.

El narcotráfico minó las bases del Estado regulador, creció en economía, incursionó en la política y corrompió estructuras militares, jurídicas y policiales ocasionando en la opinión pública un cuestionamiento permanente sobre su papel. Además cooptó a miles de jóvenes en todo el país para llevar a cabo sus actividades criminales.

El no haber implementado una política clara para combatir el contrapoder surgido del narcotráfico y el fracaso de las acciones emprendidas para ello sugieren una revisión del concepto tradicional de Estado, el cual ha sido puesto en cuestión, por ello es común en los círculos del poder político e intelectual mexicano oír hablar de un Estado fallido; un señalamiento extremo, si se quiere, pero que se puede matizar llamándolo *Estado débil*.

La pérdida de su objetivo principal, que es el cuidado de los ciudadanos, llegó al grado de generar inconformidad social, el Estado no respondía a las necesidades fundamentales ni daba plena solución a los conflictos sociales.

Por ello vemos ahora que la intencionalidad del acto criminal delata un profundo resentimiento de los actores sociales, individuos, grupos y hasta comunidades que al no hallar satisfactoria respuesta a sus necesidades se plantean mecanismos alternativos como la criminalidad extrema. Esta situación social inusitada habla de un Estado omiso.

Un Estado contaminado de cierta predisposición cultural que ve a los muertos como cifras frías y distantes, tan solo como “ajustes de cuentas”, revirtiendo con ello el cometido humano para el cual fue creado: para contrarrestar un estado de naturaleza de “todos contra todos”, de ahí que P. Dieterlen nos recuerde, sostenida en Hobbes, que “la igualdad del miedo que resulta de la habilidad igualitaria para matar que todo hombre posee en el estado de naturaleza, obliga a los hombres a buscar por medio del Estado, un bienestar común”.<sup>72</sup> Aspecto que se cuestiona a esta institución civil por no cumplir cabalmente su función.

Un Estado permisible olvida que “la ausencia de reglas claras del juego en materia legal, la falta de seguridad y las desigualdades económicas, nos

---

<sup>72</sup> Dieterlen, Paulette, Hobbes: El por qué y el para qué de la violencia, En Adolfo Sánchez Vázquez, *El mundo de la violencia*, FCE-UNAM, 1998, p. 395.

acercan paulatinamente al estado de violencia del que creíamos haber salido”.<sup>73</sup>

No se trata aquí de culpar solo al Estado de los males que aquejan a una nación, hay que pensar en las asimilaciones del sujeto que padece, por un asunto cultural y por lo tanto moral, una predisposición hacia los ámbitos de la transgresión.

¿Pueden estas consideraciones llevarnos a esa percepción política de Estado fallido? Tal vez no, si pensamos que el Estado ha cumplido otras funciones para las cuales fue creado. No podemos medir su falibilidad por un asunto no resuelto plenamente como el crimen organizado. Desde luego, es un problema de Estado que se pierdan decenas de miles de vidas, que el cuidado de la vida humana, siendo su principal cometido, esté en crisis. Esto pone en tela de duda la integridad de sus funciones.

En cuanto prevalece un Estado garante de la libertad de los individuos, se afirma como un ideal de salvaguarda, como una verdadera institución de control, pero cuando esa libertad es coartada por un grupo dentro de su propio dominio, el Estado se percibe incapaz de realizar su proyecto. Esto se interpreta como un fallo, una incompletud.

---

<sup>73</sup> *Idem.*

Lo anterior reafirma el planteamiento de que el Estado ha perdido el carácter monopolístico de la violencia frente al crimen organizado.

Si bien, el crimen organizado cae fuera de los parámetros normales de la violencia de los que se ha hablado en la historia, no hay que olvidar que su actividad está al margen de la ley, que tiene el carácter de esos fenómenos de exclusión que no dejan de formar parte del dominio del Estado.

Ha salido de su control, pero no de su jurisdicción; podría considerarse que la tesis del monopolio exclusivo de la violencia por parte del Estado es una idea en desgaste y que el problema del crimen organizado lo pone en evidencia; sin embargo éste se considera un problema porque se supone al Estado como un marco legal, jurisdiccional, del cual busca alejarse.

Aun así, el crimen organizado pone en tela de juicio esta tesis tradicionalmente aceptada, aunque se trate de un problema que no va más allá de las fronteras del Estado mismo. Esta dificultad anima la posibilidad y la necesidad de resemantizar esta definición, pues no es, como se intenta demostrar, un aparato monopolizador del uso de la violencia.

Además el problema señalado, plantea la idea de que aun tratándose de un tipo de violencia ilegítima frente a la violencia ejercida por el Estado cae dentro del marco de legal de éste, como afirma Crettiez Xavier:

...la violencia practicada por el estado- la legalidad de la violencia- es fuente de muchas técnicas de legitimación. Para decirlo de otro modo: lo que diferencia a la violencia legítima del estado de la violencia ilegítima de un actor privado es la forma misma de la coerción pública, que está sometida al control de derecho producido por el Estado (control jurisdiccional y control administrativo de los actos de policía).<sup>74</sup>

¿Cómo abordar entonces el tema de la violencia que atraviesa nuestras sociedades sin hacer referencia a supuesto teóricos que la definen como un mecanismo efectivo de control de Estado? En efecto, la definición tradicional de la violencia que la supone un mecanismo de control también cabe aplicarse a los grupos criminales por cuanto hacen de la violencia un mecanismo de dominio y coacción. La violencia del crimen organizado se erige como un mecanismo de confrontación contra el Estado y se vuelve la única arma, o quizá la más poderosa, para sustentar no sólo la actividad criminal violatoria de un “estado de derecho”, sino todo un constructo social con implicaciones culturales, religiosas, estéticas, económicas y políticas capaces de afianzar intensamente la identidad de los individuos y sus comunidades, en una abierta competencia frente al papel del Estado como recreador de identidades.

En esta tesitura, la violencia de que hablamos no es el tipo de violencia a la que normalmente se acostumbra investigar, es decir una forma de violencia de

---

<sup>74</sup> Xavier Grettiez, *Las Formas de la Violencia*, Waudhuter Editores, Argentina, 2009, p. 76.

Estado o del tipo de violencia que éste tradicionalmente ha confrontado como la de los movimientos sociales, sino más bien una violencia criminal excluida de los linderos del estado al cual cimbra y desvanece. No es entonces una violencia común, sino una violencia aterradora y creativa: una hiperviolencia, para extender el término de hiperconsumo de que habla Lipovetsky.

Es esto lo que hace dudar si efectivamente el Estado se mantiene como instancia que ejerce el legítimo monopolio de la violencia, según la cual debe actuar sobre cada esfera de la vida pública a través de sus instituciones cuyas prácticas son moderadas por el uso variado de formas de violencia que van desde el plano físico hasta el simbólico, tal es el caso de las escuelas, los hospitales, las cárceles o el tortuoso burocratismo en dependencias gubernamentales que no son otra cosa más que formas de control; a esto Foucault lo llama la microfísica del poder. Sin embargo, el crimen organizado ha demostrado lo endeble de esta percepción que ya no se puede sostener más, obligando a una resemantización del concepto y pensarlo, no como un Estado que ejerce el monopolio de la violencia, sino como un Estado flexible al haber perdido su dureza y eficacia, penetrado además en sus instancias por actores de la transgresión. Podemos hablar de un *Estado débil*, muy distinto de la institución estructuradora y reguladora de las funciones básicas de la economía, la política y la justicia para el beneficio de los ciudadanos,

articulador, mediador y potenciador de los esfuerzos y libertades humanas. Sin embargo, su dinámica llegó a los extremos del control estructural limitando gradualmente la libertad de los individuos y las comunidades, excluyendo a ciertos sujetos sociales en esferas de marginación.

Bolívar Echeverría no ve, sin embargo, una debilidad del Estado, sino más bien una falta de plenitud del mismo: “lo que sucede es que éste no había llegado aún a su desarrollo pleno; no habría alcanzado todavía a cubrir plenamente, a exponer y resolver por la vía institucional todos los conflictos que se generan en la sociedad civil”.<sup>75</sup>

Aun así, no deja de lado la consideración de la opinión pública respecto a la capacidad del Estado ante una violencia surgida de manera marginal, lo cual se interpreta también como un abandono de la idea del Estado que mantiene el monopolio de la violencia.

Los mismos *mass media* que exponen y confirman ésta opinión no dejan de documentar a diario con insistencia el hecho abrumadoramente real de la ruptura de ese monopolio estatal de la violencia; el hecho del crecimiento irrefrenable del uso de la “violencia salvaje”, es decir, no institucionalizada. Repetidamente y con frecuencia cada vez mayor, la violencia se le escapa de las manos a la entidad estatal, y es empleada tanto por movimientos marginales o informales –como por

---

<sup>75</sup> Bolívar Echeverría, *Violencia y Modernidad*, en Adolfo Sánchez Vázquez, *El Mundo de la Violencia*, México, FCE-UNAM, 1998, p. 367.

estados nacionales “espurios” o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo.<sup>76</sup>

Debemos aclarar que el tema del Estado requiere de un análisis en múltiple sentido. La violencia criminal en México debe ser revisada en una perspectiva política, pero con ciertos criterios especiales ya que si bien provoca una desestructuración al Estado, no es del tipo de violencia de la que intelectuales como Arendt o Benjamín normalmente han sustentado como parte de su teoría política, es decir, no se trata de una violencia *fundante* de un nuevo estado de cosas, sino que es una forma de violencia social que ha roto el esquema tradicional del dominio burocrático al mantener una estructura con características propias, invencible e impenetrable que ha modificado la percepción social del Estado normativo y patriarcal hacia una idea de Estado débil, cuestionado y socavado estructuralmente, condescendiente. De un Estado autoritario a un Estado mediador. La crisis surgió por donde menos esperaba.

El problema de esta transfiguración es que, con tal naturaleza, parece difícil que en México se pueda ganar la batalla a un fenómeno como el narcotráfico, cuya condición es de las más autoritarias posibles. Necio sería buscar pautas de entendimiento entre Estado y narcotráfico, moralmente es un contrasentido. Además, el crimen organizado se encuentra en una situación de poder desde la

---

<sup>76</sup> *Idem.*

cual no pretende supeditar sus acciones a las prerrogativas del Estado que, por cierto, no está en un momento adecuado para establecer criterios de negociación tendientes a la disminución del narcotráfico o someterlo a sus condiciones. En esta lucha se ha vuelto un contrapoder que mantiene el control de más de dos mil municipios en la geografía del país. El crimen organizado aplica violencia mortal en un sentido que busca un poder emergente además de reordenar los espacios sociales y geográficos para afianzar su economía y su organización estructural. En este proceso, como hemos visto, se crea un tipo de cultura así como un tipo de identidad, pero a la vez transfiguran la cultura de las identidades urbanas y rurales de una manera tal que desvinculan lo tradicional y lo constructivo de ellas. Estas no pueden alcanzar un desarrollo pleno mientras sus habitantes, por un lado, se inclinan a las actividades delictivas y, por otro, las familias no viven con seguridad ontológica que pueda darles la libertad necesaria para crecer humanamente.

## X. El surgimiento de un pensamiento violento

El paroxismo de la violencia del crimen organizado engendra angustia general, un talante de temor que se cierne sobre todos y ya no sobre unos cuantos, infunde el morbo como actitud ante todo suceso de violencia. Provoca temor, pero en ocasiones una complicidad silenciosa de la cual no obtenemos más que un resultado: soportar y sobrevivir a la misma violencia que la ocasiona. La impasibilidad que origina el morbo se instala como el extra de nuestras vidas que nos ayuda a ser inmunes moralmente.

Como no es una violencia fundante de un estado de derecho y de un nuevo orden social, mantiene en situación de angustia a las comunidades, no sólo en el aspecto moral, sino también cultural, económico y social.

¿Qué puede provocar en el ciudadano común esta generalización de la violencia? ¿Qué puede provocar una extorsión o un secuestro? ¿Qué puede ocasionar en la mentalidad ciudadana la muerte de un familiar o un amigo a manos del crimen organizado?

El violento espacio en el que vivimos, dejó de ser la *morada apacible*, nos es ajeno, dejó de ser nuestro. Con ello también se pierde una condición moral del ser humano. Si el espacio es el lugar de disfrute público, y a la vez privado, de la existencia familiar, la violencia lo aleja *de mí* como circunstancia en que

muevo. Deja de ser mío. Más allá de ello, me ocasiona temor. No solo es un espacio ya extraño para mí, sino un espacio violento. No es más “el espacio en que me muevo”, sino el espacio en que “me cuido de...” De tal manera mi circunstancia se convierte en un peligro. El vacío de mi circunstancia me vuelve vacío a mí también.

En esta circunstancia se crean formas del lenguaje que caracterizan un mundo social inmediato. Si este es un mundo de violencia, las formas del habla, en su sentido más práctico, estarán relacionadas con la agresividad, la angustia, la desolación, el miedo, el vacío del alma, la imposición, el dominio, etc. ¿Cuál será entonces el refugio moral del ser humano ante una situación así?

La lógica de la violencia se acompaña entonces de una voluntad de dominio que lo aprisiona todo, dejando sólo la fuerza del discurso monológico como única razón posible. Esta razón pragmática es en sí misma una razón instrumental que supone al individuo como un objeto, lo aleja de la subjetividad, lo desocializa y lo disminuye humanamente, lo vuelve un medio, no un fin en sí mismo.

Podemos entender esta reproducción del poder discursivo como un ejercicio de violencia simbólica, en la que la voz, la figura, y la señal son suficientes. Pero aplica también una violencia radical que causa un daño moral o el

aniquilamiento del Otro, y una violencia que no tiene al diálogo como medio, sino que la palabra cumple la función narrativa de un imperativo, de un monólogo; de una imposición. Su discurso es el imperio de la palabra, pero *la voz que manda* busca ser dueña de sí, mediante el desconocimiento del otro. En este proceder, el otro deja de ser él, deja su humanidad en la obediencia o en la muerte.

El problema de esta razón instrumental es que en la vía de alcanzar el éxito utiliza la violencia como medio, en la cual no hay límites posibles, pues se llega hasta causar la muerte. La práctica generalizada de la voluntad de dominio permite vislumbrar una sociedad impregnada por la violencia en donde todo se entiende a partir del discurso del poder, y por lo tanto todo acto criminal se justifica, se vuelve “necesario”.

¿Pero cómo se adopta el lenguaje de violencia que se muestra en el discurso univocista y que pondera más el monólogo que el diálogo? Es un asunto por demás difícil encontrar la correlación entre la violencia práctica y la simbología que de ella resulta y que, además, se interioriza en el ciudadano. ¿Cómo adopta este los símbolos y cómo los interpreta y los pone en práctica? No es este un asunto de poca monta por cuanto hay que definir las formas en que del discurso se va a la acción y de esta al discurso. Una vez asumidos como propios estos símbolos de la violencia, no cuesta mayor dificultad el

ponerlos en práctica. A su vez, la praxis generalizada de la violencia propicia una forma muy particular de pensamiento.

La generalización de una forma de pensamiento violento es un hecho, hoy en día, caracterizable por el uso de una estructura gramatical y semántica surgida en ciertos contornos de violencia de los grupos delictivos que se traslada posteriormente a la praxis común. No hay disposición mental de apertura a otras posibilidades del lenguaje, sino más bien se constriñe a usos conceptuales relacionados “únicamente” con fenómenos de agresividad, desorden o displicencia.

La praxis de la crueldad alienta una forma irracional del ser humano modificando la percepción social para la cual toda violencia aparece natural y necesaria.

Esta forma de pensamiento se expresa en el uso común del discurso de dominio interiorizado en la mayoría de los ciudadanos que viven en comunidades violentas y se vuelve contra aquella racionalidad que resuelve todo conflicto mediante el diálogo en el que se puede “llegar a un consenso racional obtenido sin otro tipo de coacción que la de los mejores argumentos”.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Javier Muguerza, *La no violencia como utopía*, en José María Mardones y Reyes Mate, *La Ética ante las víctimas*, Anthropos, España, 2003, p. 17.

Este ciclo reproductivo entre un pensamiento violento generador de barbarie y un estado de barbarie generador de un pensamiento violento es un círculo vicioso que en cierto modo justifica los estados de violencia que estamos conociendo. Es, además, el medio que permite ver el suceso violento como algo normal.

De lo anterior se derivan aspectos éticos y jurídicos que agravan más el problema. La ausencia de una responsabilidad moral y legal, la corrupción de estado, la permisibilidad social, entre otros, dan pauta para que el victimario continúe perpetrando crímenes y actos de violencia. Así mismo las fallas del orden jurídico o su falta de aplicación de una manera obligada, responsable y permanente dejan margen a que se acentúe la percepción de la violencia como algo normal. En vez de una *paz perpetua* ¿nos encaminaremos a un estado de *violencia perpetua*?

La violencia es un instrumento del hombre, nunca un objetivo en sí mismo, “la violencia para comenzar, solo puede ser buscada en el reino de los medios”,<sup>78</sup> pero cuando el proceso de normalización de su práctica, se corresponde con una forma de pensamiento violento, empezamos a verlo como si fuera ya *un*

---

<sup>78</sup>Walter Benjamin, *Para una Crítica de la Violencia, en Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, p. 169

*fin* al que se aspira como forma de vida. Cuando la violencia se fija como un fin en sí mismo no hay regreso, la transgresión a los límites es irreversible.

Pero cabe, entonces la interrogante, de si este pensamiento violento no sería una forma de irracionalidad; se puede conceder que, ciertamente, no es una forma elaborada de racionalidad científica o filosófica, sino una forma inicial de racionalidad elemental sin un discurso construido.

Lo curioso de todo esto es que mientras una forma del pensamiento se desarrolla en el sentido de construir racionalmente el mundo mediante el lenguaje que es diálogo, por otro se encamina a desestructurarlo.

Pero este mal moral ya no es privativo solo del individuo que lo padece físicamente, sino que se proyecta a la comunidad a que pertenece. De esta manera la violencia ejerce una influencia en el pensamiento social encaminado a percibir el mal como algo normal que ya no necesita más explicación, tal y como afirma P. Ricoeur

El mal es aquello contra lo que se lucha cuando se ha renunciado a explicarlo.

Pero hay que confesar que el precio que pagar es más elevado de lo que se

suponía: el mal se vuelve a encontrar como un dato inexplicable, como un hecho bruto...normal.<sup>79</sup>

En efecto, el costo de una situación de esta naturaleza es muy alto en una sociedad que ve los estados de violencia como una parte natural de nuestras vidas, pero más allá de ello agrega para sí la producción de un pensamiento violento que paulatinamente se generaliza y del cual no se espera un proceso de paz, sino una lucha concreta que tal parece nos regresa a un estado de naturaleza, asiento de la barbarie.

¿Pero dónde encontrar la solución a un conflicto de metalenguaje como el que describimos? ¿Qué hermenéutica posible nos dará la solución en tanto este parece ser un conflicto de interpretaciones? ¿Se queda la solución solo en terreno de lo discursivo?

Para Benjamin, hay una morada segura e impenetrable a la cual la violencia es inaccesible: el lenguaje, pues este puede mostrar su anti violencia a través del diálogo.<sup>80</sup> Ese diálogo que somos nosotros mismos, diría Gadamer.

---

<sup>79</sup> Ricoeur, Paul, El escándalo del mal, en *Revista de Filosofía*, 3ª. Época, Volumen IV, número 5, pp.191-197, Editorial Complutense, Madrid, 1991.

<sup>80</sup> Walter Benjamin, *Para una Crítica de la Violencia*. Ediciones Coyoacán, México, 2006.

En efecto, la esperanza de entendernos mediante la conversación parece ser universal, pues no hay medio más pacífico y al alcance de todos como el lenguaje que nos comunica. Al respecto dice Benjamin “Ello significa que hay una esfera, hasta tal punto no violenta de entendimiento humano, que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua.”<sup>81</sup>

En un sentido el diálogo es una vía posible, pero requiere ciertas disposiciones humanas como la tolerancia, la solidaridad, la hospitalidad que tenemos que encontrar como sendas transitables para el buen entendimiento. El diálogo se da en comunidad y aleja de sí el vacío que el ser humano pueda experimentar ante la pérdida de sus espacios, ante la orfandad o la pérdida de vidas humanas, cuya consecuencia inmediata es la soledad en que sitúa al individuo cancelándole toda relación con los otros. La soledad, como una condición a que nos empuja la violencia, no es del tipo creativa y necesaria para el disfrute de la vida y la experiencia vivificante, sino una soledad llena de angustia, sin sentido, aislante de toda convivencia, una soledad desconcertante. Ciertamente, aquí, juega un papel vital el diálogo como forma de entendimiento para evitar la soledad y como una vía posible para ausentar de nuestras vidas la relación violenta.

---

<sup>81</sup> *Ibid.* P. 187.

Habría que preguntarnos si la fuerza de la violencia desvinculante requiere para sí de la razón o, antes bien, la evita. Ciertamente, la violencia se aplica en algún sentido, tiene un cometido social y razonable aun proviniendo del crimen organizado, pero ¿crea condiciones para el desarrollo del pensamiento, al que aleja en el conflicto sin límite? ¿No enrarece por sí la reflexión?

El contrapeso de esta negación de la razón es el diálogo. El lenguaje se convierte como el ámbito posible de la esperanza. Nadie carece de este, por eso a todos puede llegar y situarse como posibilidad para crear una circunstancia de comprensión y entendimiento.

Charles Taylor admite el lenguaje como un medio de identidad, como un posibilitador de la interculturalidad, un mecanismo de cohesión cuyo vehículo es la escritura, el habla, el diálogo. La lengua une, nos dice.

Al lenguaje no pueden llegar las formas de la violencia por ser una forma *pura* en que se comprende el ser humano. Es *la morada esperanzadora*, el refugio moral que necesitamos.

Hay que poner sobre la base de las relaciones humanas este elemento importantísimo que desde los griegos ha cumplido un papel elemental en la

construcción del destino de las comunidades: “la conversación considerada como técnica del entendimiento civil”.<sup>82</sup>

Por eso el lenguaje, el diálogo, ha de ser el vínculo del hombre con la paz, como un modo de contrarrestar la violencia en la sociedad moderna.

Empero, la posibilidad que abrimos al lenguaje como signo y morada posible, parece a veces, extraviar su verdadero sentido, pues también hay signos de gesta de un pensamiento que quizá acecha mucho más fuerte al ethos humano; un pensamiento que lo somete al riesgo, lo predispone al acto agresivo, lo vuelve al silencio, algo ya de por sí preocupante y quizá más aterrador. Hablo de un pensamiento violento.

Pareciera entonces que la paz se desvanece en ese terreno en el que ya no cabe, según Benjamín, la violencia: el del lenguaje. Este se convierte en la morada pura del ser. Desde esta idea es posible también analizar si este lenguaje de que hablamos constituye solo un ámbito del pensamiento que se gesta socialmente como vía de paz, o por el contrario, cabe la posibilidad de un pensamiento violento.

Sostengo que hay argumentos básicos para sostener la idea de un pensamiento social violento que se da en sociedades que viven la cotidianidad de la

---

<sup>82</sup> *Idem.*

violencia y que a partir de ella estructuran una lógica discursiva de la crueldad que se vuelve tan natural por su cotidianidad que ya se manifiesta como una necesidad. Esto es, vuelven el acto violento como un acto permisible y necesario donde toda forma de crimen es posible y “normal”.

Afirma Marcel Detiene<sup>83</sup> que los sucesos de una sociedad terminan por moldear también la forma de pensamiento de sus ciudadanos. Refería el caso del mundo mítico para hablarnos de cómo el concepto de verdad se estableció como una búsqueda permanente de la vida religiosa griega, aun antes de la llegada del pensamiento racional.

Esto hace pensar que a medida que avanzan las formas criminales de la violencia y se mentalizan en el imaginario colectivo, el mundo contemporáneo se vuelve más emotivo, predispuesto entonces a la irracionalidad asumiendo como sistema la praxis de la violencia buscando de un modo u otro ejercer su poderío. Me refiero a que no actúa bajo un esquema de definiciones y orientaciones sobre la realidad, sino más bien con prácticas tendientes a violentar una circunstancia dada. Un estado de cosas así, sería el más peligroso a las sociedades actuales, pues la generalización de la violencia criminal nos pondría en un estado hobbesiano de guerra de todos contra todos, donde todo es criminalmente penalizado.

---

<sup>83</sup> Véase Los Maestros de Verdad en la Antigua Grecia, Editorial sexto piso, México, 2004.

Cuando la naturaleza humana irracional se interioriza en un amplio espectro de la mentalidad humana, puede volverse una violencia desvinculante, causal de una fragmentación social cuyo resultado acaso sea una crueldad masificada.

En todo caso el riesgo para las sociedades contemporáneas sería una irreparable ola de violencia generalizada que no solo se mostraría en la violencia física, sino en los ámbitos del saber humano, de tal modo que sus efectos serían mostrados en el modo de pensamiento y en las formas lógicas de su expresión.

¿Qué *ethos* puede haber en un pensamiento de esta naturaleza que se convierte en praxis violenta del hombre como forma cotidiana de existencia con los consabidos temores, desafíos y retos mortales?

Si vemos el fenómeno de la violencia, como una lucha por imponer una forma de discurso univocista, imperativo, es decir como discurso de dominio, entonces debe ser en la esfera del lenguaje (del discurso político, social, cultura, estético, religioso, etc.) desde donde se pueden proponer alternativas de solución, sobre todo si despliega en el campo discursivo del diálogo, campo

fértil para “llegar a un *consenso racional* obtenido sin otro tipo de coacción que la de los mejores argumentos”.<sup>84</sup>

Toca pues al hombre realizar un uso ponderado del lenguaje como creación humana libre de violencia para contrarrestar la transfiguración del destino de paz que se requiere; aunque en este ámbito han surgido conceptos que configuran una identidad simbólica alrededor del crimen organizado,<sup>85</sup> no deja de ser imprescindible el uso del diálogo como forma de entendimiento para facilitar lo que anhelamos

Por eso también el juego del lenguaje, creador de estas formas conceptuales puede crear formas del habla que contrarresten la carga significativa del lenguaje que acompaña a la violencia.

Finalmente, las palabras de Benjamín suenan como una esperanza

El acuerdo no violento, surge donde quiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e ilegales de toda índole, que son siempre los medios no

---

<sup>84</sup> Javier Muguerza, La no violencia como utopía, en José María Mardones, y Manuel Reyes Mate, *La Ética ante las víctimas*, Anthropos, España, 2003, p. 17.

<sup>85</sup> Sucede con el uso de palabras constituidas para facilitar el entendimiento de marcos conceptuales relacionados con el mundo de la violencia criminal: narcofosas, encobijados, desollados, degollados, colgados, encobijados, mutilados, torturados, narcomenudistas, narcolaboratorio, encajuelado, levantón, ejecutado, ejecutómetro, etc.

violentos. Delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza y todo lo que se podría aún añadir, constituyendo su fundamento subjetivo.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 186.

## CONCLUSIONES

Se trata de recuperar para la filosofía el tema de lo cotidiano. Tomamos a la filosofía en su sentido práctico, como una forma de pensar el mundo. Para ello pensamos en una problemática de nuestra vida cotidiana: el narcotráfico y el crimen organizado. Creo necesariamente útil haber definido este tema como centro del análisis debido a la carga ética que revisite para la humanidad, pero también por el contenido ontológico de las identidades de la vida colectiva de las comunidades.

Se trata también de buscar las formas de encaminar una temática difícil por cuanto no existen los análisis que orienten una reflexión posible, ni siquiera una metodología que profile la investigación desde la filosofía para un tema de esta naturaleza, por lo que se abre como un campo nuevo y prometedor al horizonte filosófico.

Retomamos elementos de filósofos mexicanos y extranjeros buscando construir un camino de investigación para una reflexión fundamentada. El concepto de circunstancia fue nodal para exponer una justificación desde dónde partir hacia el análisis del problema del narcotráfico y la violencia que conlleva.

Así mismo, la lógica de la investigación asumió desde Foucault algunos principios que metodológicamente guiaron el espíritu del desarrollo temático de la tesis.

En un segundo momento buscamos presentar el carácter contextual del fenómeno del narcotráfico y del crimen organizado para ubicarlos como temas de nuestro tiempo y así poder encontrar vertientes que concordaran con la problemática moral, cultural y social del mundo moderno y contemporáneo. Esto nos dio la posibilidad de hablar en términos de un complejo moral y cultural desde el cual trabajar ejes temáticos con enfoque desde la filosofía como la identidad, la permeación cultural, la condición moral de la transgresión, conceptos como dignidad, confianza y venganza, el papel del cuerpo de la mujer y los jóvenes en relación con los grupos criminales, así como la crisis y la esperanza ante un mundo inmediato violentado.

Nodal en este planteamiento es el tema de la transfiguración de identidades a partir del fenómeno de la violencia. Se trata de un análisis del influjo de la violencia en la configuración de la identidad de las comunidades y los individuos y cómo estas modifican, afianzan o desaparecen sus esquemas identitarios. El desarrollo del tema aporta conceptos e ideas clave que confirman la originalidad de la propuesta filosófica. Permeación cultural, mecanismos de cohesión cultural, mecanismos de tensión cultural,

transgresión de identidades, constructos identitarios, pensamiento violento, ética de la violencia, estética de la violencia, antisujeto, sujeto prescindible son, entre otros, ejes epistémicos fundamentales para poder entender que el fenómeno del narcotráfico y del crimen organizado no sólo ocasionan un conflicto social, sino que impactan la vida cultural y existencial de los individuos y de sus comunidades. Así, se define que toda identidad se amarra en la cultura, ésta sirve como un afianzador de la misma, pues no se considera a la cultura un concepto general o una entelequia, sino que se analiza a partir de los elementos que la componen y sirven como mecanismos de cohesión de la identidad. Según esta consideración los mecanismos de cohesión son diversos y pueden variar de una cultura a otra. Juegan también el papel de escudos de la identidad frente a cualquier elemento de riesgo, es un mecanismo de tensión ya que tensa la seguridad ontológica de toda cultura y no sólo de sus identidades. En una circunstancia tal, las identidades tienden a transfigurarse: o bien desaparecen, modifican o fortalecen sus mecanismos de cohesión.

Posteriormente, desde la idea de violencia como acción creadora se postula el sentido estético que alrededor del narcotráfico se ha construido. Partimos de planteamientos como los de Arendt, Girard, Benjamín, Sánchez Vázquez, entre otros, de que la violencia no debe tomarse en el sentido desestructurante

sino más bien en de una fuerza edificante, fundante y restauradora. Así, se plantea una postura en la que la obra estética creada en contornos de violencia permite al ser humano considerarse un medio y no un fin.

Pero también se analiza otra vertiente desde la negatividad, como una violencia criminal que funda una estética *negativa* al ser una forma de potenciar el consumismo, la banalidad y el hedonismo convirtiendo la violencia, la muerte y la tortura, en espectáculo. La espectacularización de la muerte, se advierte, cumple también su cometido al estructurar un estado mental y emocional que conduce al individuo a familiarizarse con el hecho violento. Lo condiciona a actuar con normalidad y aceptar el crimen como un suceso normal.

El tema del Estado es visto de manera crítica, pues se argumenta la necesidad de una resemantización del mismo debido a que no ha podido mantener el sistema estructural de una lógica de dominio y de control, aún mediante la violencia, frente al crimen organizado, más bien ha sido contaminado, incursionado por éste y no ha conducido sus estructura burocrática de manera óptima para contrarrestar el impacto económico, social, político y cultural del crimen organizado

El último apartado analiza la condición del lenguaje como morada impenetrable a la violencia, una idea manejada por W. Benjamin pero adaptada a la circunstancia de riesgo de las comunidades violentadas por el crimen organizado en nuestro país. Sin embargo, ello no obsta para plantear el surgimiento de un pensamiento violento, según el cual todo acto criminal puede ser permisible, evocando aquella tesis de que la visualización cotidiana del hecho violento, lo que llamo espectacularización de la muerte, sirve como un distensor del problema cotidiano de la violencia coadyuvando a disminuir la angustia que pueda provocar el crimen organizado y favoreciendo no sólo la generalización de la imagen sino la creación de contextos discursivos adecuados a la lógica de la violencia del crimen organizado, asunto éste que refuerza el matiz propio de un pensamiento violento tal como se maneja más ampliamente en la tesis.

## BIBLIOGRAFÍA

Astorga, Luis, *El siglo de las drogas*, Espasa-Hoy, México, 1996.

*Mitología del narcotraficante en México*, PyV, México, 1996.

Algarra, Manuel Martín, *La comunicación en la vida cotidiana*, EUNSA, España, 1993.

Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, FCE, México, Breviarios, 1984.

Arendt, Hanna, *Sobre la violencia*, Alianza, España, 2002.

*Eichman en Jerusalén*, DEBOLSILLO, España, 2010.

Arriarán, Samuel, “Sobre la violencia”, en Sánchez Vázquez, Adolfo, *El mundo de la violencia*, México, FCE-UNAM, 1998.

Ayala Barrón, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, PyV-UAS, México, 2010.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis*, Editorial Grijalvo, México, 1987.

Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Anagrama, España, 1991.

*El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1992.

Benjamin, Walter, *Para una Crítica de la Violencia*, en Ensayos escogidos. Ediciones Coyoacán. México, 2002.

*Metafísica de la juventud*, Altaya, España, 1994.

Bernstein, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*. Editorial FINEO, México, 2006.

Binde, Jérôme, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?*, FCE. México, 2006.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, España, 2000.

Cretiez, Xavier, *Las Formas de la Violencia*, Waldhuter Editores, Argentina, 2009.

De la corte Ibáñez, Luis, Giménez Salinas Andrea, *Crimen.org.*, Ariel, España, 2010.

Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el Soberano* (Dos tomos), Manantial, Argentina, 2010.

Detienne, Marcel, *Los Maestros de Verdad en la Antigua Grecia*, Editorial Sexto Piso, México, 2004.

Dieterlen Paulette. Hobbes: El por qué y el para qué de la violencia, En Sánchez Vázquez, Adolfo, *El mundo de la violencia*, FCE-UNAM México, 1998.

Echeverría, Bolívar, Violencia y Modernidad, en Sánchez Vázquez, Adolfo, *El Mundo de la Violencia*, FCE-UNAM. México, 1998.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, S.XXI, México, 1999

*Microfísica del poder*, la piqueta, España, 1980.

*Estética, ética y hermenéutica.*, Paidós, España, Básica, 1999.

Giddens, Anthony, Bauman, Zygmunt., Lumhan, Niklas, Beck, Ulrich., *Las consecuencias perversas de la humanidad*, Beriain, Josetxo, Compilador. Anthropos, España, 1996.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, España, 1995.

*Clausewitz en los extremos*, Katz, España, 2010

González Rodríguez, Sergio, *El hombre sin cabeza*, Anagrama, España, 2009

Gutiérrez, Griselda, ¿Política: “Mal necesario”, Conjura del mal, Vehículo del mal?, en Constante, Alberto; Flores Farfán Leticia; Martínez de la Escalera,

Ana María, *El Mal. Diálogo entre Filosofía, Literatura y Psicoanálisis*, ITESM, Ediciones Arlequín, México, 2006.

Gutiérrez, Griselda, coordinadora, *Violencia Sexista*, UNAM, México, 2004.

Gutiérrez Castañeda, Griselda, *Violencia sexista, de la violencia simbólica a la violencia radical*, en revista DEBATE FEMINISTA, Año 19, vol. 37, Abril de 2008.

Honnet, Axel, *Patologías de la razón*, Katz, España, 2009.

Jankelevitch, Vladimir., *La muerte*, Pre-textos, España, 2002.

Kaplan, Marcos, *El Estado latinoamericano y el narcotráfico*, Porrúa, México, 1998.

Kuri Camacho, Ramón, *Había una vez la suave patria*, Fontamara, México, 2012.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, España, 2002.

Maffesoli, Michel, *La lógica de la dominación*, Península, España, 1977.

*Conocimiento ordinario*, FCE, México, 1993.

Marzano, Michela, *La muerte como espectáculo*, Tusquets, España, 2007.

Montemayor, Carlos, *La violencia de estado en México*, DEBATE, México, 2010.

Montero, Hugo, *La guerra blanca*, LD.Books, México, 2013.

Moreno, Rafael, *Cómo reflexionar sobre la identidad nacional*, en Anuario del Seminario de Cultura Mexicana, México, 1993.

Muchembled, Robert, *Una historia de la violencia*, Paidós, España, 2010.

Olivé, León, *Razón y Sociedad*, Fontamara, México, 1996.

Pastor, Maríalba, *Filosofía de la Vida*, UNAM, México, 2008.

Pereda, Carlos, *Sobre la Confianza*, Herder, España, 2009.

Ricoeur, Paul, El escándalo del mal, en *Revista de Filosofía*, 3<sup>a</sup>. Época, Volumen IV, número 5, pp.191-197, Editorial Complutense, Madrid, 1991.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *El mundo de la violencia*, FCE-UNAM, México, 1998.

*Filosofía y circunstancia*, Anthropos-UANM, México, 1997.

Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Argentina, 1995.

Sartori, Giovanni, *Homo Videns*, Taurus, México, 2000.

Steiner, George, *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, España, 1992.

*Logócratas*, DeBolsillo-Siruella, España, 2011.

Tercero, Magali, *Cuando llegaron los bárbaros*, temas de hoy, México, 2011.

Touraine, Alain, Reconstruir la cultura, en Binde, Jérôme, *Hacia dónde se dirigen los valores*, FCE, México, 2000.

Tzvetan Todorov, *Frente al Límite*, S.XXI editores, México, 1993.

Urteaga, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad*, UAM, México, 2011.

Vattimo, Gianni, ¿Hacia un crepúsculo de los valores? En Binde, Jerome, *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* FCE, México, 2006

Zizek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Argentina, 2009.

*El Prójimo*, Amorrortu, Argentina, 2010.